AUTHOR:

AUMULLER, J.

TITLE:

VERGLEICHUNG DER DREI ARISTOTELISCHEN

PLACE:

LANDSHUT

DATE:

1898-1900

Master Negative #

93-81642-13

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

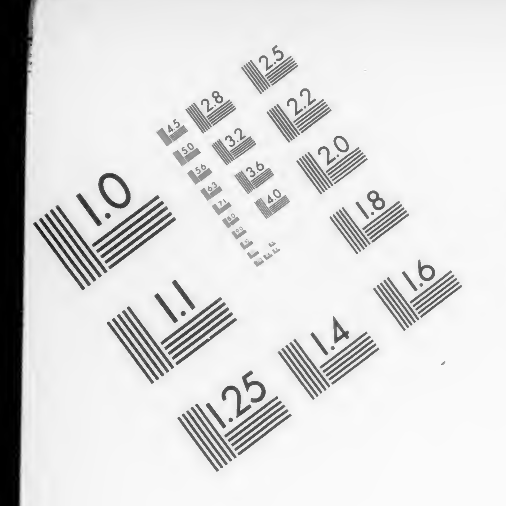
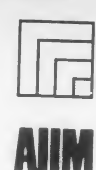
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/SAVE  Books       FUL/BIB   NYCG93-B4068          Acquisitions     NYCG-YG
FIN PN AUMULLER,J. AND TW VERGLEICHUNG - Cluster 2 of 2 - SAVE record
UNI
   ID:NYCG93-B4068            RTYP:a    ST:s   FRN:   MS:   EL:     AD:05-06-93
   CC:9667  BLT:am     DCF:    CSC:d   MOD:     SNR:     ATC:       UD:05-06-93
   CP:gw      L:ger    INT:    GPC:    BIO:     FIC:0    CON:
   PC:m       PD:1898/1900     REP:a   CPI:0    FSI:0    ILC:        II:0
   MMD:d     OR:?   POL:b    DM:d    RR:d???    COL:b     EML:a     GEN:c  BSE:a
   040      NNC=‡cNNC
   100 1    Aum_uller, J.
   245 10   Vergleichung der drei Aristotelischen Ethniken=‡h[microform],=‡bHinsic
ht
          lich ihrer Lehre _uber die Willensfreiheit.
   260      Landshut,=‡bDruck der J. Thomannschen Buchdruckerei,=‡c1898-1900.
   300      2 v.
   500      Pages extracted from "Programm des K. humanistischen Gymnasiums Landsh
          ut." 1898/99.
   505 0    Des ersten Teiles erster und zweiter Abschnitt 1898/99.--Schluss 1899/
          1900.
   600 00   Aristotle.=‡tEthica.
   LDG      RLIN
   QD       05-06-93 filmsize 35  reduction: 11x
```

DATE FILMED: 8-6-93 INITIALS SS

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

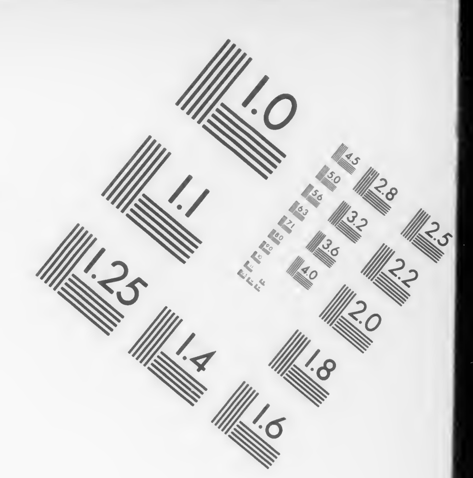



AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



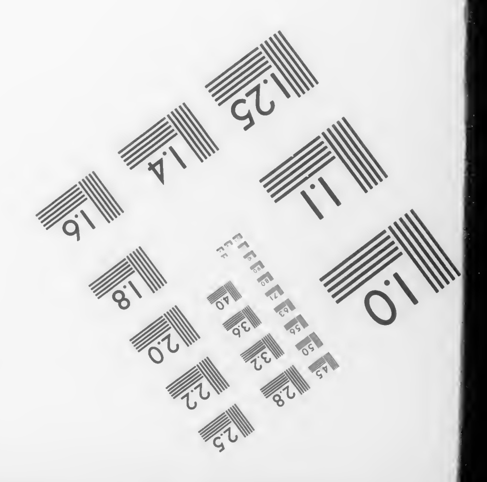
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.





DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE



Vergleichung

der

rei Aristotelischen Ethiken

hinsichtlich ihrer Lehre

über die Willensfreiheit.

Des ersten Teiles
erster und zweiter Abschnitt.

Von

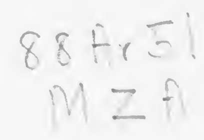
Dr. J. Aumüller,
K. Gymnasiallehrer.

PROGRAMM

des

K. humanistischen Gymnasiums Landshut
für das Schuljahr 1898/99.

Druck der Jos. Thomannschen Buchdruckerei in Landshut.



Dem hochwohlgebornen Herrn

Dr. Georg Freiherrn von Hertling

Reichsrat der Krone Bayern,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität München

etc. etc.

dankbarst zugeeignet.

Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens besitzen wir in dreifacher Gestalt, nämlich in den drei unter seinem Namen überlieferten Ethiken. Es können daher bei Erörterung dieser Lehre folgende Wege eingeschlagen werden: entweder man behandelt jede Darstellung selbständig für sich oder man nimmt ein Werk, und zwar die Nikomachische Ethik als die am unmittelbarsten von A. stammende[1]), zur Grundlage und berücksichtigt die anderen nur insoweit, als sie Bemerkenswertes, sei es in Form von Erklärungen, Ergänzungen oder Abweichungen, bieten, oder endlich man untersucht jene Darstellungen direkt nach ihrem gegenseitigen Verhältnis. Die bisherigen Arbeiten über unseren Gegenstand haben sich auf die beiden ersteren Methoden beschränkt, das vergleichende Moment aber ist, wenn auch gelegentlich auf Ähnlichkeiten oder Unterschiede in den bezüglichen Partieen der drei Ethiken hingewiesen wurde, von keiner in den Vordergrund gestellt worden. Und doch empfiehlt sich auch diese Betrachtungsweise. Denn abgesehen von dem Gewinn für die schärfere Erfassung der einzelnen Lehren selbst, den eine derartige Vergleichung verspricht, darf eine genaue Feststellung der Unterschiede, welche die Eudemische und Grosse Ethik als die späteren Werke gegenüber der Nikomachischen Ethik hinsichtlich unseres Problems zeigen, namentlich die Frage, ob diese Abweichungen grundsätzlicher Natur sind, wissenschaftliches Interesse beanspruchen; wird doch damit auch ein neuer Beitrag zur Erkenntnis des allgemeinen Verhältnisses der drei Ethiken zu einander gewonnen. Diesen Erwägungen verdankt die gegenwärtige Abhandlung ihren Ursprung.

Vorbemerkungen. Bekanntlich ist die Zugehörigkeit der drei der Nikomachischen und Eudemischen Ethik gemeinsamen Bücher (Nik. Ethik Buch V—VII, Eud. Ethik Buch IV—VI) zum einen oder anderen Werke, trotz Spengels Eintreten zu gunsten

der Nik. Ethik [2]), noch immer strittig. Es geht daher nicht an, die Ausführungen jener drei Bücher einfach der Nik. Ethik zuzuweisen, wie es in den meisten bisherigen Darstellungen geschehen ist, vielmehr sind die genannten Bücher für sich zu behandeln; dabei wird ein Vergleich ihres auf die Willensfreiheit bezüglichen Inhalts mit den Äusserungen der Nik. und Eud. Ethik der Entscheidung obiger Frage nur förderlich sein. — Abkürzungen: N.E. = Nikomachische Ethik, E.E. = Eudemische Ethik, G.E. = Grosse Ethik; D bezeichne die drei der Nikomachischen und Eudemischen Ethik gemeinsamen Bücher. 109 a 1 lies § 1109 a 1. — Text nach Fr. Susemihl, Leipzig 1882 (N.E.), 1884 (E.E.) und 1883 (G.E.).

§ 1. Ort der Behandlung.

Die drei Ethiken besprechen die Willensfreiheit in speziellen Abhandlungen, und zwar übereinstimmend am Schlusse der Ausführungen über die Tugend im allgemeinen, nämlich die N.E. im 3. Buch c. 1—7, die E.E. im 2. Buch c. 6—11, die G.E. im 1. Buch c. 9, 7—c. 18. Ausserdem finden sich zahlreiche bezügliche Bemerkungen in anderem Zusammenhang. — Beiläufig bemerkt lässt schon die Thatsache, dass unser Problem, das doch ursprünglich und eigentlich ein psychologisches und erst in zweiter Linie, insofern nämlich mit ihm die Frage der sittlichen Verantwortlichkeit aufs innigste zusammenhängt, ein ethisches ist, gleichwohl in den Ethiken behandelt wird, darauf schliessen, dass den drei Autoren der ethische Gesichtspunkt überwiegt.

§ 2. Überblick über die drei Darstellungen.

Die N.E. beginnt mit der Erörterung der Begriffe ἑκούσιον und ἀκούσιον (III, 1—3); hieran fügt sie Untersuchungen über die προαίρεσις (4—5), weiter solche über das βουλητόν (6). Diesen mehr allgemeinen Erörterungen reiht sich als Abschluss der gesamten Ausführungen die eingehende Untersuchung eines besondern, aber für die Ethik ausserordentlich wichtigen Problems an, nämlich der Frage, ob Tugend und Laster freiwillig sind (7). — Die beiden anderen Werke behandeln im allgemeinen die gleichen Gegenstände; hinsichtlich der Anordnung jedoch weichen sie in einem wichtigen Punkte von der N.E. ab. Was nämlich bei dieser den Abschluss der Ausführungen bildet, nämlich das Problem der Freiwilligkeit von Tugend und Laster, stellen sie an die Spitze, um erst hernach die Partieen allgemeiner Natur, diese in der gleichen Reihenfolge wie die N.E., folgen zu lassen; nur die E.E. kommt gegen das Ende nochmals kurz auf obiges Problem zurück. Die Mangelhaftigkeit dieser Anordnung gegenüber derjenigen der N.E. wird am entsprechenden Ort (§ 22) ihre Würdigung finden.

I. Allgemeiner Teil.

1. Abschnitt. Das ἑκούσιον und ἀκούσιον[3]).

§ 3. Die Einleitungen.

N.E. (109 b 30—35): Die Tugend[4]) bewegt sich auf dem Gebiete der Erregungen und Handlungen. Diese werden, wenn sie willentlich sind, gelobt und getadelt; sind sie aber unwillentlich, so wird ihnen Verzeihung, manchmal auch Mitleid zu teil. Daher ist der Begriff des Willentlichen und Unwillentlichen festzustellen und zwar sowohl um der Erkenntnis der Tugend als auch um der Gesetzgeber willen, damit diese Lohn und Strafe gerecht verteilen können. — Hier erfolgt also mit wenig Sätzen Aufklärung über Anlass und Zweck der Untersuchung. Anzumerken ist, dass letzterer ethischer und politischer Natur[5]) ist.

E.E. (223 a 21 f.): „Es ist das Wesen des ἑκούσιον und ἀκούσιον (sowie das der προαίρεσις) zu untersuchen, da Tugend und Laster durch diese Begriffe bestimmt werden". — Es entspringt also auch hier die Untersuchung ethischen Erwägungen.

G.E. (187 b 31—34): Das ἑκούσιον ist deshalb zu untersuchen, weil es für die Tugend von entscheidender Bedeutung ist. — Für die drei Ethiken erhält demnach die bereits ausgesprochene Vermutung, es überwiege ihnen die ethische Seite unseres Problems, schon hier eine direkte Bestätigung, indem lediglich ethische und praktische Gesichtspunkte als Anlass der Untersuchung erscheinen.

§ 4. Gang der Erörterungen.

Die **N.E.** beginnt mit der Besprechung des ἀκούσιον (III, 1—2), und zwar werden, ohne dass eine eigentliche Definition desselben gegeben würde, als ἀκούσια zwei Gruppen von Handlungen bezeichnet: diejenigen, die durch Gewalt erzwungen sind, und diejenigen, die infolge von Unwissenheit geschehen (110 a 1: *δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα*). Zunächst nun wird die erstere Gruppe besprochen (c. 1); dabei wird aber auch die Frage, ob schlechte Handlungen, die man aus Furcht vor grösseren Übeln oder um einer edlen Sache willen ausführt

— wir werden diese Partie in Übereinstimmung mit der Terminologie der N.E. unter dem Gesichtspunkt ἀνάγκη betrachten —, ebenfalls als erzwungen und demgemäss als unwillentlich zu bezeichnen seien, sowie die Frage, ob die angenehmen und schönen Dinge (die ἡδέα und καλά) determinierend wirken, näher erörtert. Hierauf (c. 2) werden die δι' ἄγνοιαν geschehenden Handlungen besprochen. Diesen sozusagen negativen Ausführungen folgt dann die positive Bestimmung des ἑκούσιον (c. 3, 20). Im Anschluss an diese wird zuletzt die Behauptung, dass Handlungen, die im Zorn oder aus Begierde ausgeführt werden (*τὰ διὰ θυμὸν ἢ δι' ἐπιθυμίαν*) unwillentlich seien, widerlegt (c. 3).

In wesentlich verschiedener Weise gehen die E.E. und die G.E. zu werke. Die **E.E.** scheint sofort das Wesen des ἑκούσιον selbst bestimmen zu wollen; wenigstens wird eine Untersuchung über die Frage angekündigt, in welches psychologische Gebiet das ἑκούσιον gehöre, ob zur ὄρεξις — bei dieser werden wieder drei Teile unterschieden: ἐπιθυμία, θυμός und βούλησις — oder zur προαίρεσις oder zur διάνοια (223 a 23—27). — Eud. wollte offenbar seine Ausführungen auf eine breitere psychologische Grundlage stellen als die N.E. Nun fand er in dieser bei der Erörterung des ἀκούσιον und ἑκούσιον an psychologischen Kräften das Denkvermögen (in der ἄγνοια) sowie ἐπιθυμία und θυμός besprochen; es lag daher nahe, dem Denkvermögen (der διάνοια), ἐπιθυμία und θυμός unter dem zusammenfassenden Titel ὄρεξις gegenüberzustellen und zugleich die ὄρεξις durch Hinzufügung der βούλησις entsprechend den Aristotelischen Lehrbestimmungen (de an. 414 b 2: *ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις*; vgl. auch N.E. 111 b 11) zu vervollständigen. — Dass hier auch schon das Verhältnis des ἑκούσιον zur προαίρεσις antecipando besprochen wird, obgleich diese Frage im 2. Abschnitt gelegentlich der Behandlung der προαίρεσις wiederkehrt, geht wohl ebenfalls auf das Bemühen des Philosophen, eine möglichst breite Basis für seine Erörterungen zu gewinnen, zurück.

Nun ist aber zu unterscheiden zwischen dem, was als Thema angekündigt wird, und zwischen der Art und Weise, wie die Untersuchung wirklich verläuft. Wirklich durchgeführt nämlich wird das Thema nur hinsichtlich der ὄρεξις und προαίρεσις (223 a 29—224 a 4), dann verlässt Eud., offenbar deswegen, weil

die bisherigen Resultate rein negativer Natur sind und der eingeschlagene Weg überhaupt zu keinem Ziele führen kann — die willentlichen Handlungen fallen ja in alle der angegebenen Gebiete, der Begriff des Willentlichen lässt sich also nicht durch ein einzelnes derselben bestimmen — plötzlich den eingeschlagenen Weg (224 a 8), um sich analog der N.E. in Erörterungen über die *βία* (224 a 9—30), die Willentlichkeit des Handelns des *ἐγκρατής* und *ἀκρατής* (224 a 30—225 a 1) — diese Ausführungen fallen gegenständlich mit denjenigen der N.E. über die Willentlichkeit der Handlungen *δι᾽ ἐπιθυμίαν* zusammen — sowie die „*ἀνάγκη*" (225 a 2—33) einzulassen. Gegen Schluss wird scheinbar der Faden der ursprünglichen Untersuchung durch Behandlung der *διάνοια* wieder aufgenommen (225 a 34—225 b 16), allein in Wahrheit entspricht der Inhalt den Ausführungen der N.E. über die *ἄγνοια*, so dass damit lediglich die zweite Gruppe der von der N.E. als unwillentlich bezeichneten Handlungen zur Besprechung kommt. — Wo bleibt nun aber die positive Bestimmung des *ἑκούσιον*? Wunderlicherweise gibt diese Eud. ganz versteckt in den Darlegungen über die *διάνοια* (225 b 8—10), ohne sie im mindesten als solche zu bezeichnen, so dass dem diese gesamten Ausführungen charakterisierenden Mangel an Übersichtlichkeit hier gleichsam die Krone aufgesetzt wird. — Im ganzen lassen sich demnach, wenn man auf die sachlichen Resultate sieht, bei den Ausführungen der E.E. zwei Teile unterscheiden: ein erster, der die Zugehörigkeit des *ἑκούσιον* zur *ὄρεξις* und zur *προαίρεσις* behandelt und ohne eigentliches Ergebnis endigt, und ein zweiter, der inhaltlich den Erörterungen der N.E. über *ἀκούσιον* und *ἑκούσιον* entspricht.

Die **G.E.** ist hinsichtlich der Richtung und des Inhalts ihrer Untersuchungen fast ganz von der E.E. abhängig; jedoch lässt sie einerseits in verständiger Zurückhaltung das Verhältnis des *ἑκούσιον* zur *προαίρεσις* hier noch unerörtert, andererseits vergisst sie aber ganz, eine eigentliche zusammenfassende Bestimmung des *ἑκούσιον* zu geben; auch die Willentlichkeit der im Zorn oder aus Begierde ausgeführten Handlungen bzw. der Handlungsweise des *ἐγκρατής* und *ἀκρατής* wird, wenn man von einem einzigen Satz (188 b 9—11) absieht, nicht betont.

Übersicht
über die von den drei Ethiken behandelten Gegenstände.

N.E.	E.E.	G.E.
fehlt	A. Ist das *ἑκούσιον* 1. *κατ᾽ ὄρεξιν*, 2. *κατὰ προαίρεσιν*?	 vorhanden fehlt
I. Das *ἀκούσιον*: a) *τὰ βίᾳ γιγνόμενα*;	B. vorhanden	vorhanden
im Anschluss hieran: 1. *ἀνάγκη*, 2. *ἡδέα* und *καλά*; b) *τὰ δι᾽ ἄγνοιαν γιγνόμενα*.	 vorhanden fehlt unter dem Titel *διάνοια* behandelt	 vorhanden fehlt = E.E.
II. Das *ἑκούσιον*: a) Definition, b) Willentlichkeit der Handlungen *διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν*.	 vorhanden enthalten in den Ausführungen über die Willentlichkeit d. Handlungsweise des *ἐγκρατής* und *ἀκρατής*	 fehlt fehlt

Es dürfte sich empfehlen, bei den folgenden Einzelausführungen die der E.E. und der G.E. eigentümliche Untersuchung, ob das *ἑκούσιον* zur *ὄρεξις* gehört, vorauszuschicken und dann erst die Darlegungen, die den drei Ethiken gemeinsam sind, folgen zu lassen und zwar in der Ordnung der N.E.. Hiebei werden dann auch einschlägige Äusserungen der unter D zusammengefassten Bücher eingereiht werden können. — Die Partie der E.E. über das Verhältnis des *ἑκούσιον* zur *προαίρεσις* wird besser dem 2. Abschnitt vorbehalten (s. § 20).

I. Teil.

Die der E.E. und der G.E. eigentümlichen Ausführungen, ob das *ἑκούσιον* zur *ὄρεξις* gehört.

In beiden Ethiken wird die Zugehörigkeit des *ἑκούσιον* zu den drei Seiten der *ὄρεξις*: *ἐπιθυμία*, *θυμός* und *βούλησις* in der Weise untersucht, dass erörtert wird, ob der *κατ' ἐπιθυμίαν* u. s. w. Handelnde willentlich sei oder nicht. Die Ausführungen endigen — ausgenommen die Partie über die *βούλησις* in der E. E., wo die Identität der beiden Begriffe *βουλόμενον* und *ἑκούσιον* direkt verneint wird, — in der Aufstellung von Aporieen, indem gezeigt wird, dass der *κατ' ἐπιθυμίαν* u. s. w. Handelnde nicht nur *ἑκών*, sondern zu gleicher Zeit *ἄκων* sei; aus letzterem Ergebnis wird weiter gefolgert, dass, da ja der *κατ' ἐπιθυμίαν* u. s. w. Handelnde auch *ἄκων* sei, das *ἑκούσιον* nicht zur *ὄρεξις* gehören könne. — Die Aporieen werden freilich nur durch eine Anzahl von unrichtigen Voraussetzungen und von Trugschlüssen ermöglicht.

§ 5. 1. Das *ἑκούσιον* gehört nicht zur *ἐπιθυμία*.

Die **E.E.** (223 a 29—b17) enthält vier Argumente, von denen das erste die Unwillentlichkeit des wider die Begierde Handelnden und die Willentlichkeit des nach der Begierde Handelnden, das zweite die Willentlichkeit des *ἀκρατής*, d. h. des nach der Begierde Handelnden, das dritte hinwieder die Unwillentlichkeit des *ἀκρατής* darthun soll; das vierte endlich zeigt, dass der *ἐγκρατής*, d. h. der wider die Begierde Handelnde, zugleich willentlich und unwillentlich sei.

Erstes Argument (223 a 29—36). Alles *ἀκούσιον* ist *βίαιον* (I), das *βίαιον* aber ist *λυπηρόν* und das *λυπηρόν βίαιον* (II); nun ist, was wider die Begierde ist, *λυπηρόν* (III), also (nach II) ist es *βίαιον* und (nach Umkehrung von I) *ἀκούσιον* (IV); das aber, was der Begierde gemäss ist, ist dem wider die Begierde entgegengesetzt, also ist es *ἑκούσιον*. — ad I) Die Behauptung, alles *ἀκ.* sei *βίαιον* — sie kehrt 224 a 11 wieder — trifft insofern nicht zu, als auch das *δι' ἄγνοιαν* Geschehende zum *ἀκ.* gehört; richtig ist der Satz hingegen in der Umkehrung (IV). ad II) Der Satz, dass alles *λυπηρόν βίαιον* sei, ist unrichtig; gibt doch Eud. 225 a 7 selbst zu, dass eine Handlung unangenehm und doch willentlich sein könne. ad V) Dieser Schluss ist ebenso

falsch wie der gleiche 223 b 20 f., der umgekehrte G. E. 188 a 19 f. und der ähnliche E.E. 224 a 38—b 2: Wenn derjenige, der überredet handelt, *ἑκών* handelt, so handelt derjenige, der nicht überredet handelt, nicht *ἑκών* (p. 33).

Zweites A. (223 a 36—b 3). Jede Schlechtigkeit macht ungerechter, Unmässigkeit ist eine Schlechtigkeit, also handelt der Unmässige ungerecht (I); nun ist Unrechtthun willentlich (II), also ist Unmässigkeit willentlich (III)[6]).

Drittes A. (223 b 5—10). Was man willentlich (*ἑκών*) thut, thut man wollend (*βουλόμενος*) (I); niemand aber will, was er für ein Übel hält (II); der Unmässige aber thut, was er für ein Übel hält (denn unmässig sein heisst aus Begierde gegen das handeln, was man für das Beste hält) (III); also thut er, was er nicht will (IV); also ist er nicht *ἑκών*, sondern *ἄκων* (V). — ad II) Trifft insofern zu, als die Schlechten das Schlechte für das Gute halten; ihnen ist also das Schlechte ein *φαινόμενον ἀγαθόν* (vgl. § 21). ad III) Der gleiche Satz D 145 b 12, G.E. 200 b 27; hingegen Ansicht des Sokrates: niemand handle wissentlich wider das Beste, sondern nur aus Unwissenheit (D 145 b 25, G.E. 200 b 25). ad V) Die den sonstigen Lehren des Eud. widersprechende Schlussfolgerung rührt davon her, dass der Satz „was er für ein Übel hält“ in III in gleichem Sinne funktioniert wie in II, während er nach D 145 b 21—147 b 17 und 152 a 15, sowie nach G.E. II c. 6 (besonders 201 b 1—202 a 7)[7]) in dem Sinn gefasst werden müsste, dass der Unmässige zwar im Besitze des Wissens[8]) ist, dieses Wissen aber im Moment der unmässigen Handlung nicht anwendet, indem seine Überlegung durch die leidenschaftliche Erregung zur Unthätigkeit gezwungen wird.

Viertes A. (10—17). Der Mässige handelt gerecht (I), mässig aber ist, wer wider die Begierde entsprechend der Vernunft handelt (II); nun aber ist das gerecht Handeln willentlich (III), das wider die Begierde Handeln unwillentlich (IV), also handelt der Mässige willentlich, insofern er gerecht handelt (V), aber zugleich unwillentlich, insofern er wider die Begierde handelt (VI). — Der falsche Schluss VI entsteht durch den unrichtigen Satz IV. Übrigens ist die Grundlage des Arguments (I) mindestens eigentümlich.

G.E. (187 b 38—188 a 23). In der G.E. kehren im wesent-

lichen die Argumente der E.E., nur in anderer Reihenfolge, wieder; ausserdem hat die G.E. einen fünften Beweis für die Willentlichlichkeit des ἀκρατής.

Erstes Arg. (188a 1—5). (Nur) was wir nicht willentlich thun, thun wir gezwungen (I), alles aber, was wir gezwungen thun, thun wir ungern (II); nun thun wir aber gern, was wir aus Begierde thun (III), also ist das, was wir aus Begierde thun, willentlich (IV). — Über die Unrichtigkeit von I vgl. E.E. 1. Arg.. Dass IV gleichwohl richtig ist, rührt daher, dass Satz I bei der Schlussfolgerung in seiner Umkehrung, in der er zutrifft, genommen wird; denn vor IV ist als Zwischensatz zu ergänzen: Also thun wir, was wir aus Begierde thun, nicht gezwungen, und nun wird geschlossen: Also thun wir das, was wir aus Begierde thun, willentlich (IV), als ob I hiesse: Alles, was wir gezwungen thun, thun wir nicht willentlich. — Das Arg. entspricht dem ersten der E.E., doch ist hier das unrichtige IV der E.E. ausgeschieden und durch eine richtige Prämisse ersetzt.

Zweites A. (5—10). Niemand thut willentlich das Böse, wenn er es weiss: nun aber thut der Unmässige das Böse wissend, also handelt er nicht willentlich. — Das Arg. entspricht dem dritten der E.E., nur dass statt E.E. οἴεσθαι hier εἰδέναι steht und das vermittelnde βούλεσθαι ausgefallen ist. Die Unrichtigkeit der Schlussfolgerung erklärt sich wie in der E.E..

Drittes A. (10—13). Der Begierde folgt Lust; wer Lust hat, ist nicht gezwungen, also ist der Unmässige nicht gezwungen. — Dies ist das der G.E. eigentümliche Arg., dasselbe ist aber nur eine Modifikation des ersten Beweises.

Viertes A. (13—16). Wer Unrecht thut, thut es willentlich, die Unmässigen aber sind ungerecht und thun Unrecht; daher handelt der Unmässige willentlich. — Dieser Beweis entspricht dem zweiten der E.E., ist aber viel einfacher und klarer als dieser — was übrigens von allen gegenwärtig zu besprechenden Ausführungen der G.E. gegenüber denjenigen der E.E. gilt.

Fünftes A. (16—23). a) Der Mässige handelt willentlich; denn er wird gelobt, gelobt aber wird man nur für willentliche Handlungen. b) Der Mässige handelt aber auch unwillentlich. Denn: wenn das der Begierde Gemässe willentlich ist, so ist das der Begierde Entgegengesetzte unwillentlich (I); der

Mässige aber handelt wider die Begierde (II), also handelt er unwillentlich (III). — Der Fehler von b liegt in der falschen Schlussfolgerung I (vgl. E.E. 1. Arg. ad V). Das Arg. entspricht den Resultaten nach dem vierten der E.E., die Beweisführung selbst aber zeigt nur bezüglich b Verwandtschaft.

§ 6. 2. Das ἑκούσιον gehört nicht zum θυμός.

Die **E.E.** (223b 18—24) verweist im allgemeinen auf die Gleichheit der Umstände mit denjenigen der ἐπιθυμία, so dass die bei dieser gegebenen Argumente auch für den θυμός gelten, wiederholt aber auch kurz den ersten jener Beweise (20 - 24). Sein Kern ist folgender: a) Handlungen wider den Zorn sind unangenehm und erzwungen (I), daher unwillentlich. b) Wenn das Erzwungene unwillentlich ist, so sind, da die Handlungen wider den Zorn als erzwungen unwillentlich sind, die Handlungen gemäss dem Zorn willentlich. — ad a I) Über die wirkliche Lehre der E.E. s. § 13. ad b) Über die unrichtige Schlussfolgerung vgl. E.E. 1. Arg. ad V.

Die **G.E.** (188a 24—26) beschränkt sich überhaupt auf die blosse Betonung der Analogie mit der ἐπιθυμία.

§ 7. 3. Das ἑκούσιον gehört nicht zur βούλησις.

E.E. (223b 24—36). Das Thema wird in die Frage gekleidet, ob das βουλόμενον und das ἑκούσιον identische Begriffe seien; die Frage wird auf grund eines indirekten Beweises verneint. Das Argument lautet (in freier Wiedergabe): a) Niemand will, was er für schlecht hält, der Unmässige aber thut das Schlechte, also will der Unmässige das Schlechte nicht (1. Hauptsatz, im Text fehlend). b) Unrechtthun ist willentlich; nun aber ist, wenn die Voraussetzung, dass das βουλόμενον und das ἑκ. identisch sind, zutrifft, das Willentliche gleich dem Gewollten, also ist das Ungerechte gewollt (2. Hauptsatz, im Text fehlend). c) Nun aber will der Unmässige das Unrechtthun nicht (nach d. 1. Hs.), andererseits aber ist das Unrechtthun gewollt (n. d. 2. Hs.), also kann der Unmässige nicht ungerecht sein. d) Dieser Satz widerspricht aber der allgemeinen Überzeugung, dass die Unmässigkeit als Schlechtigkeit ungerechter macht, also muss die Voraussetzung, dass das ἑκ. gleich dem βουλόμενον sei, unrichtig

sein. — ad a) Der gleiche Trugschluss wie im 3. Arg. b. d. ἐπιθυμία. Im ganzen wird hier das gerade Gegenteil von dem bewiesen, was kurz vorher — 223 b 5: ἅπαν γὰρ ὃ ἑκὼν τις πράττει βουλόμενος πράττει, καὶ ὃ βούλεται ἑκών, aus welchem Satze sofort die Identität der beiden Begriffe folgt — behauptet wird[9]).

G.E. (188 a 27—35). Die Reihe der Aporieen wird hier im Gegensatz zur E.E. fortgesetzt. a) Niemand thut ἑκών das gewusste Böse (I), der Unmässige aber thut das gewusste Böse βουλόμενος (II), zugleich aber (nach I) nicht ἑκών, also kann die βούλησις nicht ἑκούσιον sein. b) Andererseits muss die βούλησις doch ἑκούσιον sein, sonst müsste man den Begriff der Unmässigkeit und des Unmässigen aufheben; denn wenn der Unmässige nicht willentlich ist, dann ist er nicht tadelnswert; nun aber ist er (nach allgemeiner Übereinstimmung) tadelnswert, also ist er willentlich, also ist die βούλησις — der ἀκρατής ist hier als derjenige zu betrachten, der der βούλησις nachgibt — ein ἑκούσιον. — ad a) Trugschluss wie im 3. Arg. der E.E. b. d. ἐπιθυμία (s. ad V), nur dass hier statt E.E. „was er für ein Übel hält" das „gewusste" Übel in II in gleicher Funktion wie in I statt in verschiedener steht.

Vor dem Abschluss dieser Erörterungen sind einige Erwägungen allgemeiner Natur über Richtung und Zweck der besprochenen Untersuchungen am Platze. In der E.E. war die Behandlung der Frage angekündigt, ob das ἑκ. zur ἐπιθυμία u. s. w. gehöre (223 a 23—28); diese Frage hätte ebenso kurz als richtig auf diejenige Art entschieden werden können, die Eud. gelegentlich der Besprechung der προαίρεσις 224 a 3 anwendet und wozu er beim Übergang zur βούλησις (223 b 27) einen Anlauf nimmt: indem er nämlich einfach darauf hingewiesen hätte, dass wir vieles Willentliche κατ' ἐπιθυμίαν thun, aber ohne θυμός und vieles κατὰ θυμόν, aber ohne ἐπιθυμία u. s. w. und dass somit der Begriff des Willentlichen weder durch das eine noch durch das andere bestimmt werden könne. Statt dessen aber sind die Ausführungen so gehalten, als wenn zu untersuchen wäre, ob der gemäss der Begierde u. s. w. Handelnde willentlich handle oder nicht; ja, es wird sogar durch eine sophistische Argumen-

tation der Anschein erweckt, als ob der gemäss der Begierde u. s. w. Handelnde zu gleicher Zeit sowohl willentlich als unwillentlich sei, und doch wird später (s. § 13) eingehendst erörtert, dass und warum der ἐγκρατής und ἀκρατής willentlich und nicht unwillentlich handle. Aus alledem geht hervor, dass die besprochenen Ausführungen der E.E. keine ernste Bedeutung haben, sie scheinen vielmehr nur künstlich zu dem Zweck gemacht zu sein, um das Interesse zu erwecken; sie könnten daher fehlen, ohne irgend eine Lücke zu hinterlassen. Das Gesagte gilt auch von den Erörterungen der G.E., nur dass diese die Themaankündigung der E.E. nicht hat, sondern direkt untersucht, ob der κατ' ἐπιθυμίαν u. s. w. Handelnde willentlich handelt oder nicht.

R e s u l t a t e. Im allgemeinen ist die G.E. von der E.E. abhängig. Sie stimmt mit derselben nicht nur in dem Resultat und in der Richtung der Untersuchung, sondern sogar meist in den Einzelheiten überein; nur selten ist sie in letzterer Beziehung selbständig. Auch die meisten logischen Fehler der E.E. sind in die G.E. übergegangen; doch haben die Ausführungen der G.E. vor denjenigen ihrer Vorlage den Vorzug der grösseren Einfachheit und Klarheit.

II. Teil.

Die den drei Ethiken gemeinsamen Ausführungen über das ἀκούσιον und ἑκούσιον.

1. Kapitel. Das ἀκούσιον.

a. Τὰ βίᾳ γιγνόμενα.

§ 8. 1. Die eigentliche βία.

N.E. (110 a 2—4): „Gewaltsam ist das, wozu die Ursache von aussen kommt, in der Weise, dass der Handelnde oder Leidende nichts dazu beiträgt (βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων), wie z. B. wenn einen der Wind irgend wohin trägt

oder Menschen, die ihn in ihrer Gewalt haben". Wie sich aus 110 a 15—18, 110 b 4, 110 b 10, 111 a 23 ergibt, liegt in der Definition der Nachdruck auf den Worten *οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν*. — Mit Recht fasst sich die N. E. hier kurz, da die Fälle, wo *βία* vorliegt, an sich klar sind.

E. E. (224 a 9—30). 1. Den Ausdruck *βία* gebrauchen wir auch bei den Elementarkörpern (*ἄψυχα*); so kann man „*βίᾳ*" dem Stein die Richtung aufwärts, dem Feuer die Richtung abwärts geben (15—18). Aber nur dann reden wir von *βία* bei den *ἄψυχα*, wenn die Bewegung in einer ihrer Natur widerstrebenden Weise erfolgt; geschieht jedoch ihre Bewegung *κατὰ τὴν φύσει καὶ τὴν καθ' αὑτὰ ὁρμήν*, so nennt man sie nicht erzwungen, aber auch nicht willentlich, sondern sie hat keinen Namen (18—20)[10]. 2. Ähnlich nun findet gegen die *ἔμψυχα* und *ζῷα* oft eine *βία* statt, *ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὑτῷ ὁρμὴν ἔξωθέν τι κινῇ* (22)[11]. 3. Die Untersuchung schliesst mit der Bemerkung, dass die *ἀρχή* zur *βία* bei den Tieren und Kindern, die noch nicht im Besitze der für das (sittliche) Handeln erforderlichen Vernunft sind, wie bei den *ἄψυχα* nur einfach ist, weil sie nur die *ὄρεξις* haben, hingegen bei den im Gebrauch der Vernunft befindlichen Menschen zweifach, weil sie sowohl die *ὄρεξις* als den *λόγος* besitzen, die beide, als gesonderte und nicht miteinander übereinstimmende Kräfte, von aussen vergewaltigt werden können (23—30).

G. E. (188 b 1—11). 1. Die G. E. beginnt wie die E. E. mit dem Hinweis, dass *βία* auch bei den Elementarkörpern und den Tieren stattfindet. Neben den Beispielen des Steines und Feuers wird hier auch eines für die Tiere angeführt: Man kann ein Pferd zwingen, dass es widerstrebend rückwärts geht. 2. Nun folgt die Definition (188 b 6): „Wo nun die Ursache (*αἰτία*)[12] einer der Natur oder dem Willen widerstrebenden Handlung (*παρὰ φύσιν ἢ παρ' ἃ βούλονται*) ausserhalb des Handelnden liegt, da werden wir sagen, dass der Handelnde gezwungen das thut, was er thut; wo aber die Ursache im Handelnden selbst liegt, da werden wir nicht mehr von Gewalt reden". 3. Die Bestimmung wird durch einen indirekten Beweis bekräftigt: „Wo nicht, so wird der Unmässige

widersprechen und sagen, dass er nicht lasterhaft sei, denn nur von der Begierde vergewaltigt thue er das Böse".

Resultate. Die Definitionen der drei Werke stimmen in der Feststellung überein, dass bei einer gewaltsamen Handlung die Ursache von aussen kommt. Hingegen gehen sie in der Nebenbestimmung über das gleichzeitige Verhalten des Handelnden oder Leidenden auseinander, indem nach der N. E. lediglich der Mangel an Mitwirkung genügt, nach der E. E. und G. E. aber die Natur oder der Wille widerstreben muss. (Doch dürfte dieser Unterschied keine weitere Bedeutung haben, da auch die N. E. an anderer Stelle sich im Sinne der beiden anderen Werke ausspricht, vgl. 110 b 11: *οἱ μὲν βίᾳ καὶ ἄκοντες λυπηρῶς* sc. *πράττουσιν*). — Hinsichtlich der äusseren Entwicklung ist bemerkenswert, dass E. E. und G. E. bei Bestimmung des Wesens der *βία* im Unterschied von der N. E. von der Analogie mit den Elementarkörpern und den Tieren ausgehen. — Was endlich die Terminologie betrifft, so lassen N. E. und G. E. nur den Ausdruck *βία* zu, während die E. E. *βία* und *ἀνάγκη* unterschiedslos gebraucht (224 a 13, 14, 15, 17).

§ 9. 2. Die *ἀνάγκη*.

N. E. (110 a 4—b 9). Einleitend wird bemerkt, dass es von den Handlungen, die aus Furcht vor grösseren Übeln oder um einer edlen Sache willen ausgeführt werden, zweifelhaft ist, ob sie unwillentlich oder willentlich seien; z. B. wenn ein Tyrann, der unsere Eltern und Kinder in seiner Gewalt hat, uns eine schlechte Handlung befiehlt, durch deren Ausführung wir jene vor dem sonst sicheren Tod bewahren können, und wenn wir dann den schändlichen Befehl um unserer Lieben willen vollziehen, ist dann diese Handlung willentlich? oder wenn man auf dem Meer bei Sturm seine Güter über Bord wirft, um wenigstens sein Leben zu retten, ist dies willentlich? Die Frage wird dahin entschieden, dass diese Handlungen gemischter Natur, doch mehr den willentlichen verwandt seien (11: *μικταὶ*[13]) *μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἑκουσίοις*).

1. Für die Willentlichkeit solcher Handlungen sprechen folgende Erwägungen: a) Die Willentlichkeit einer Handlung be-

stimmt sich nach dem Moment ihrer Ausführung (14 f.); die vorwürfigen Handlungen aber sind im Moment ihrer Ausführung gewählt (12 f.), also willentlich. b) Der Anfang zur Bewegung der notwendigen[14]) Glieder liegt bei solchen Handlungen im Menschen selbst; liegt aber der Anfang in ihm, so steht es auch bei ihm zu handeln oder nicht (15—18). 2. Andererseits kann man sie insofern unwillentlich nennen, als niemand sie an sich, ohne die begleitenden Nebenumstände, ausführen würde (18 f.). 3. Hinwieder unterliegen solche Handlungen manchmal dem Lobe und dem Tadel; man wird ja zuweilen gelobt, wenn man etwas Schändliches oder Unangenehmes um einer grossen und edlen Sache willen erträgt; im umgekehrten Falle aber, wenn es sich um nichts Edles oder wenigstens leidlich Gutes handelt, wird man getadelt (19—23). (Daraus folgt, dass diese Handlungen willentlich sind, nach 109 b 31 f.; denn wenn auch jene Sätze an sich nicht ohne weiteres dahin umgekehrt werden dürfen, dass alle Handlungen, die gelobt oder getadelt werden, willentlich, alle diejenigen aber, denen Verzeihung oder Mitleid zu teil wird, unwillentlich sind, so ist diese Umkehrung doch sowohl nach der ganzen gegenwärtigen als nach der sonstigen Argumentation (vgl. 110 b 33, 111 a 1; vgl. auch E. E. 223 a 9—15, G. E. 187 a 19—23, 188 a 17—19) gerechtfertigt. Freilich ist das Argument nicht unanfechtbar, abgesehen von anderen Gründen schon deswegen, weil die meisten Menschen in ihren Urteilen sowohl der subjektiven Unbefangenheit als der genügenden Einsicht in den ursächlichen Zusammenhang entbehren). 4. Andererseits aber wird man wegen einzelner solcher Handlungen auch bemitleidet; das sind diejenigen, deren Nichtausführung übermenschliche Widerstandskraft erfordern würde (23—26). (Diese Handlungen sind n. d. Bem. zu 3 als unwillentlich zu betrachten). Freilich sind gewisse derartige Handlungen so schändlich, dass man lieber den Tod erleiden muss als sie ausführen, so der Muttermord (26—29). 5. Die Beweisführung schliesst mit einem starken Argument zu gunsten der Willentlichkeit: Manchmal ist es schwer zu entscheiden, was man wählen soll, ja noch schwerer kommt es einen an, den gefassten Entschluss auch wirklich durchzuführen (29—110 b 1). — Zum Schlusse werden die Resultate der Ausführungen über die βια und ἀνάγκη rekapituliert (110 b 1—9).

E. E. (225 a 2—33). Hier wird das Problem mit folgenden Worten vorgelegt: „Man spricht aber auch in anderer Weise von einem Handeln aus Zwang und Nötigung, . . . wenn nämlich jemand etwas thut, was er selbst für schmerzlich und schlecht hält, falls seine Weigerung es zu thun Misshandlung oder Gefängnis oder den Tod zur Folge hätte" (2—6). — In der Lösung der Frage zeigt Eud. eine gewisse Unsicherheit. 1. Zunächst stellt er nämlich der Behauptung, diese Handlungen seien abgenötigt, lediglich die zweifelnde Frage gegenüber: Oder vielleicht sind diese Handlungen doch willentlich? Es steht ja beim Handelnden, sie nicht auszuführen und dafür jenes Leid über sich ergehen zu lassen (6). 2. Dann macht er aber auch einen zweiten Standpunkt geltend, dem er mehr zuzuneigen scheint, wenigstens spricht er sich darüber eingehender aus. Er meint nämlich, man könne vielleicht die einen Handlungen für willentlich halten, die andern nicht (8). In der Begründung dieses Satzes zeigt sich grosse Zerfahrenheit, so dass freie Ordnung der einzelnen Punkte vorzuziehen ist. Zu grunde gelegt ist der Satz: Was zu thun oder zu unterlassen in jemands Macht steht, das thut er willentlich, was nicht, das thut er gezwungen (9—14). Aber wie ist der Ausdruck „in der Macht stehen" im gegenwärtigen Fall aufzufassen? Dafür gibt Eud. wieder eine doppelte Erklärung. a) Die eine lautet: Es steht dann nicht in unserer Macht, eine Handlung zu unterlassen, wenn das im Falle der Unterlassung drohende Übel gröfser und schmerzlicher ist als die Handlung selbst (16—19). Wenn man daher z. B. jemand töten würde, um nicht unversehens[15]) von ihm gekitzelt zu werden, so wäre es lächerlich, diesen Mord als erzwungen hinzustellen (14 f.). Obige Bestimmung wird später noch folgendermassen ergänzt: „Und zwar dürfte eher derjenige gezwungen und unwillentlich zu handeln scheinen, der etwas thut, um einem grossen Schmerz zu entgehen, und wiederum eher der, welcher überhaupt einem Schmerz entgehen will, als der, welcher eine Lust geniessen will" (22—25). — Es scheint, dafs Eud., von dem lediglich empirischen Verfahren der N. E. unbefriedigt, das Bedürfnis fühlte, ein Kriterium in Form einer allgemeinen Regel aufzustellen; hiebei ging er offenbar aus von dem Ausdruck *διὰ φόβον μειζόνων κακῶν* der N. E. (110 a 4).

Allein welches ist der Massstab für die Entscheidung, ob das drohende Übel grösser und schmerzlicher als die Handlung ist? Ausserdem lassen sich sittliche Schlechtigkeit und die Grösse eines Leides schwerlich miteinander vergleichen. Vollends mit dem Zusatz (22—25) entfernt sich Eud. vom Thema. Denn es handelt sich doch nicht darum, ob von zwei Personen die eine mehr oder weniger unwillentlich handelt, am allerwenigsten aber darum, ob überhaupt derjenige, der einem Schmerz entgehen will, unwillentlicher handelt als derjenige, der eine Lust geniessen will. Auch der Gebrauch des Komparativs von freiwillig erregt Bedenken. — Auf jeden Fall erweitert sich nach den Bestimmungen der E.E. der Kreis der unwillentlichen Handlungen ausserordentlich. b) Die zweite Erklärung des Ausdrucks „in der Macht stehen" lautet: In der Macht des Handelnden steht das, was seine Natur zu ertragen im stande ist; was sie aber nicht zu ertragen vermag, und was nicht im Bereich seines natürlichen Triebes oder seiner Vernunft liegt, das steht nicht in seiner Gewalt (25—27). Diese Bestimmung geht offenbar auf die N.E. zurück (110 a 23—26). Zu ihrer Bekräftigung wird auf Analogieen verwiesen: Die Liebe [16]) nämlich, sowie einige Arten des Zornes und die natürlichen Bedürfnisse gelten vielen als unwillentlich, weil sie die Widerstandskraft der menschlichen Natur übersteigen, und man verzeiht sie deshalb (20—22) [17]). So befinden sich auch Verzückte und Wahrsager sowie solche, die sich im Zustand leidenschaftlicher Begierde befinden, in geistiger Ohnmacht (27—33).

G.E. (188 b 14 — 24). Was wir ἡδονῆς ἕνεκεν thun, ist uns nicht abgenötigt (15—18). „Die Nötigung nämlich findet nicht in allem, sondern nur in den Dingen ausser uns (ἐν τοῖς ἐκτός) [18]) statt; wer z. B. sich einen Nachteil gefallen läfst, um einen anderen grösseren zu vermeiden, handelt von den Umständen genötigt". So kann jemand genötigt werden, in aller Hast auf sein Gut zu eilen, wenn er nicht sein Eigentum daselbst vernichtet antreffen will (18—23). — Hiernach sind alle Handlungen, die die N.E. als „mehr willentlich" bezeichnet, als unwillentlich zu fassen; so nimmt die G.E. in der vorliegenden Frage einen entschieden deterministischen Standpunkt ein.

Resultate. Zunächst muss man sich gegenwärtig halten, dass der Kreis der behandelten Fragen in den drei Werken verschieden ist. Die N.E. untersucht nicht nur schlechte, sondern auch schmerzliche Handlungen, und zwar nicht nur solche, die aus Furcht vor grösseren Übeln. sondern auch solche, die um einer edeln Sache willen ausgeführt werden. Die E.E. beschränkt sich auf die Besprechung schlechter und schmerzlicher Handlungen, die aus Furcht vor Übeln geschehen, übergeht also die Handlungen um einer edlen Sache willen. Die G.E. endlich redet, nach dem Beispiel zu schliessen, von sittlich gleichgiltigen Handlungen überhaupt, nicht speziell von schmerzlichen; von den schlechten Handlungen um eines edlen Zweckes willen sieht sie gänzlich ab. — Was nun den Standpunkt betrifft, den die drei Autoren diesen Fragen gegenüber einnehmen, so scheinen dem Verfasser der N.E. die angegebenen Handlungen im allgemeinen gemischter Natur, doch mehr den willentlichen verwandt zu sein; nur diejenigen, deren Nichtausführung die Widerstandskraft der menschlichen Natur übersteigen würde, lässt er als direkt unwillentlich gelten. Eud. bleibt ebenfalls im Zweifel stehen, doch ist soviel sicher, dass er den Kreis der unwillentlichen Handlungen weit über die von der N.E. gezogenen Grenzen erweitert. Vollends in der G.E. werden solche Handlungen alle schlechtweg als abgenötigt bezeichnet, was um so mehr ins Gewicht fällt, als von ihr nur sittlich gleichgiltige Handlungen in Betracht gezogen werden. Es ist demnach in der behandelten Frage eine Entwicklung nach der Seite des Determinismus hin in den drei Ethiken festzustellen. — Die dialektische Entwicklung steht am höchsten in der N.E.; die E.E. sucht zwar die theoretische Seite noch tiefer als die N.E. durchzubilden, bleibt aber bei schwankenden Bestimmungen stehen; die G.E. endlich beschränkt sich auf eine einfache knappe Darlegung ihres Standpunktes. — Als Terminus ist in der N.E. ἀνάγκη gewählt, ohne indessen ausdrücklich von βία unterschieden zu werden; die E.E. weist einen Rückschritt auf, indem sie βία und ἀνάγκη unterschiedslos gebraucht; die G.E. endlich kehrt zur Terminologie der N.E. zurück, und zwar, wie die scharfe Unterscheidung (188 a 38, b 12—15) zeigt, mit Bewusstsein.

§ 10. 3. Die determinierende Gewalt der ἡδέα und καλά.

N. E. (110 b 9—17). Zur Widerlegung der Behauptung, dass die ἡδεά und καλά als ausser uns seiend — entsprechend der Definition βίαιον οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν — eine determinierende Gewalt ausübten, werden folgende Punkte ins Feld geführt: 1. die Konsequenzen; in diesem Sinne nämlich wären alle Handlungen erzwungen (10 f.); 2. die begleitenden Gefühle der Handelnden; denn wer etwas gezwungen und unwillentlich thut, thut es mit Schmerz; wer aber etwas um des Angenehmen und Schönen willen thut, thut es mit Vergnügen, also nicht gezwungen (11—13)[19]; 3. der Widerspruch in den Behauptungen der Gegner; denn es ist lächerlich die guten Handlungen sich selbst zuzuschreiben, die schlechten aber auf Rechnung der ἡδέα zu setzen. (Die Gegner scheinen also die determinierende Gewalt der ἡδέα auf die schlechten Handlungen zu beschränken.)[20] Die Schuld liegt also nicht in den Dingen ausser uns, wie die Gegner behaupten, sondern in uns, die wir uns von den Dingen bestricken lassen (13—15).

E. E. und **G. E.** behandeln, wie schon im § 4 bemerkt wurde, gegenwärtige Frage nicht.

§ 11. b. Τὰ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα.

N. E. (110 b 18—111 a 21). 1. Es wird begonnen mit der Unterscheidung eines schlechthin Unwillentlichen (ἀκούσιον) und eines „Nichtwillentlichen" (οὐχ ἑκούσιον): „Das, was δι' ἄγνοιαν geschieht, ist alles nicht willentlich, direkt unwillentlich aber ist nur das, worüber man Schmerz und Reue empfindet (110 b 18 f.). Denn derjenige, der etwas infolge von Unwissenheit gethan hat, über die That aber nachträglich nicht ungehalten ist, hat zwar nicht willentlich gehandelt in dem, was er nicht wusste, aber auch nicht direkt unwillentlich, da er darüber nicht betrübt ist. Wer also infolge von Unwissenheit handelt und seine That bereut, scheint unwillentlich gehandelt zu haben, wer sie aber nicht bereut, der mag, da dies ein anderer ist, „nicht willentlich" (οὐχ ἑκών) genannt werden. Denn da ein Unterschied ist, ist es besser, dem letzteren einen besonderen

Namen zu geben" (18—24). — Diese Deduktion erregt vom rein psychologischen Standpunkt aus Bedenken. Denn offenbar kann das nachträgliche Verhalten des handelnden Subjektes am psychologischen Charakter einer Handlung nichts ändern, sondern dieser bestimmt sich, wie die N. E. 110 a 14 selbst bemerkt (τὸ ἑκούσιον δὲ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον), nach dem Moment ihrer Ausführung. Doch ist es andererseits ebenso richtig, dass nach der moralischen Seite hin das spätere Verhalten des Handelnden einen Unterschied ausmacht. Denn wer über eine solche Handlung Schmerz und Reue empfindet, der beweist damit, dass er im Fall des Wissens sie nicht ausgeführt hätte, und er kann daher für sie nicht verantwortlich gemacht werden; wer aber hinterher über die That Lust empfindet, übernimmt gewissermassen nachträglich die Verantwortung für sie. So zeigt sich auch hier wieder, dass die N. E. die Frage der Willensfreiheit wesentlich unter ethischen Gesichtspunkten betrachtet. — Nebenbei sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass die Bemerkung 109 b 32, wornach unwillentliche Handlungen verziehen werden, ferner der Satz, dass unwillentliche Handlungen unangenehm sind (110 b 11 f., 111 a 32), nur unter Voraussetzung der angegebenen Unterscheidung zutreffen, während sie eine Einschränkung erfahren müssten, wenn auch solche infolge von Unwissenheit begangene Handlungen, über die man nachträglich keine Reue empfindet, als schlechthin unwillentlich und nicht als „nicht willentlich" bezeichnet würden.

2. Im Anschluss an obige Unterscheidung wird das δι' ἄγνοιαν Handeln selbst gegen das ἀγνοῶν Handeln abgegrenzt: Es ist auch etwas anderes, infolge von Unwissenheit und als Unwissender zu handeln (24: ἕτερον δ' ἔοικεν καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα). Worin aber dieser Unterschied besteht, wird zunächst durch Beispiele veranschaulicht. Der Trunkene oder Zornige — hier kann nur der heftige Zorn, welcher die Überlegung raubt, gemeint sein; vgl. III, 3 — handelt nicht δι' ἄγνοιαν, sondern ἀγνοῶν; ebenso ist auch jeder Schlechte ἀγνοῶν hinsichtlich dessen, was er thun und was er unterlassen soll (25—29). Dann erfolgt aber auch eine nähere theoretische Bestimmung. Die Unwissenheit des ἀγνοῶν nämlich ist diejenige, die sich auf den Vorsatz (ἡ ἐν τῇ προαιρέσει

ἄγνοια 31) oder auf das Ganze (ἡ καθόλου ἄγνοια 32) bezieht; sie besteht darin, dass man das Zuträgliche nicht weiss, und ist schuld an der Schlechtigkeit, nicht aber an der Unwillentlichkeit, und um ihretwillen wird man getadelt (30—33). (Die ἄγνοια ἐν τῇ προαιρέσει dürfte also diejenige des Schlechten, die ἄγνοια καθόλου diejenige sein, die einzelne vorübergehende Zustände, wie Trunkenheit und Zorn, mit sich bringen). Der δι' ἄγνοιαν Handelnde hingegen ist nur bezüglich einzelner Umstände der Handlung unwissend; um einer solchen Unwissenheit willen wird man nämlich des Mitleids und der Verzeihung teilhaftig (31—34). Als derartige einzelne Umstände werden bezeichnet: das handelnde Subjekt (τίς), das Objekt (τί), der Gegenstand, an dem oder die Person, an der man handelt (περὶ τί ἢ ἐν τίνι), manchmal auch das Mittel (τίνι), der Zweck (ἕνεκα τίνος), die Art und Weise (πῶς) (111 a 3—6); hievon sind am wichtigsten der Zweck und die Art und Weise (18). Von den zahlreichen Beispielen seien angeführt: Man kann etwas Verbotenes sagen, ohne zu wissen, dass es verboten ist; man will ein Geschütz nur zeigen, aber es entlädt sich; man hält seinen eigenen Sohn für einen Feind; man will jemand nur züchtigen, tötet ihn aber. — Wie nun die Handlungsweise des ἀγνοῶν im Gegensatze zu dem δι' ἄγνοιαν Handelnden zu bezeichnen ist, darüber spricht sich die N.E. nicht ausdrücklich aus, sondern beschränkt sich auf obige Konstatierung des Unterschiedes. Indessen wenn man berücksichtigt, dass in III, 7 die Freiwilligkeit des Lasters und in III, 3 die Willentlichkeit der im Zorn ausgeführten Handlungen bewiesen wird, ferner dass N.E. 113 b 30—114 a 3 betont wird, dass auch für selbstverschuldete Unwissenheit, wie die durch Trunkenheit und Leichtsinn veranlasste, Bestrafung eintritt, so folgt, dass die N.E. den ἀγνοῶν als für sein Handeln verantwortlich betrachtet. Da vom psychologischen Standpunkt aus der ἀγνοῶν Handelnde ebenso ἄκων als der δι' ἄγνοιαν Handelnde ist, so fasst also die N.E. auch hier das Problem wieder von der moralischen Seite auf.

Es stellt sich demnach folgendes Ergebnis dar: 1. Als rein unwillentlich kommen überhaupt nur diejenigen Handlungen in Betracht, die jemand δι' ἄγνοιαν, d. h. infolge einer Unwissenheit, die sich auf einzelne Umstände bezieht, ausführt; 2. aber

auch von den Handlungen δι' ἄγνοιαν sind nur diejenigen rein unwillentlich, über die man nachträglich Unlust empfindet. — Nicht rein unwillentlich hingegen sind 1. die Handlungen, die man ἀγνοῶν, d. h. in einem Zustande der Unwissenheit, die sich auf das sittliche Gebiet erstreckt oder die die Folge vorübergehender Zustände, wie Trunkenheit und Zorn, ist; 2. diejenigen Handlungen δι' ἄγνοιαν, über die man hinterher keine Unlust empfindet („nichtwillentliche" Handlungen).

Bemerkenswert ist, dass die N.E. von Handlungen, die im Wahnsinn, im Delirium, in der Schlaftrunkenheit und ähnlichen Zuständen, die Schopenhauer (Preisschrift über die Freiheit des Willens, Leipzig 1860, p. 99) unter dem Begriff der intellektuellen Freiheit zusammenfasst, nicht handelt; dies hängt jedenfalls damit zusammen, dass die N.E. in dem von uns zu behandelnden Problem immer nur den im vollen Gebrauch der Vernunft befindlichen Menschen im Auge hat (vgl. 111 a 7, b 22, 112 a 20, 114 a 10).

E.E. (225 a 34—b 16). 1. Unter dem Hinweis auf die Töchter des Pelias, die ihren Vater nicht töten, sondern sich erhalten wollten (b 3 f.), sowie auf die Möglichkeit, dass man Gift für einen Liebestrank oder für Wein hält (4 f.), wird zunächst bemerkt, dass das Handeln dessen, der Person, Gegenstand, Mittel oder Zweck (ὄν, ὅ, ᾧ, οὗ ἕνεκα) infolge einer wirklichen Unwissenheit, nicht eines blossen Zufalles (δι' ἄγνοιαν, μὴ κατὰ συμβεβηκός) nicht kennt, unwillentlich ist (1—7). — Diese Feststellung erinnert in den Ausdrücken ὄν, ὅ, ᾧ, οὗ ἕνεκα sowie in den Beispielen an die Lehre der N.E., dass das Handeln infolge von Unwissenheit über einzelne Umstände unwillentlich ist; eine eigentliche Unterscheidung zwischen dem δι' ἄγνοιαν und dem ἀγνοῶν Handelnden wie in der N.E. findet sich indessen in der E.E. nicht.

2. Dafür unterscheidet aber die E.E. zwischen dem δικαίως und dem οὐ δικαίως ἀγνοῶν (11—16; die Zeilen 8—10 enthalten — ohne jede äussere Kenntlichmachung — die zusammenfassende Definition des ἑκούσιον, sind daher für § 12 zurückzustellen). Es gibt nämlich zwei Arten von ἀγνοοῦντες, solche, die das Wissen haben, es aber nicht anwenden — deren Wissen heisst ἐπίστασθαι —, und solche, die das Wissen über-

haupt nicht haben.[21]) Erstere sind entweder *δικαίως ἀγνοοῦντες* oder *οὐ δικαίως ἀγνοοῦντες*; letzteres sind sie dann, wenn sie ihr Wissen aus Leichtsinn nicht anwenden. Ebenso ist es mit den *ἀγνοοῦντες* der zweiten Art; von ihnen werden daher diejenigen getadelt, die das Wissen aus Nachlässigkeit oder Vergnügungssucht oder Unlust nicht besitzen, obgleich es leicht und notwendig wäre es sich anzueignen. — Diese Unterscheidung dürfte füglich in ihrer praktischen Bedeutung mit derjenigen der N. E. zusammenfallen; auch scheint sie ihrem ganzen Charakter nach auf die oben erwähnte Partie 113 b 30—114 a 3 der N. E. zurückzugehen — vgl. auch E. E. *ὃ* (zu wissen) *ῥᾴδιον ἢ ἀναγκαῖον ἦν* (15) mit N. E. 113 b 34 *ἃ δεῖ ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπά ἐστιν* —. Jedenfalls beruht sie gleich derjenigen der N. E. lediglich auf moralischen Erwägungen.

Hingegen ist die auf grund des nachträglichen Verhaltens des Handelnden in der N. E. gemachte Unterscheidung zwischen dem schlechthin Unwillentlichen und dem „Nichtwillentlichen" hier gänzlich fallen zugelassen.

Von den Handlungen im Wahnsinn u. dgl. redet auch die E. E. nicht. Doch berührt diesen Punkt die bereits oben (§ 9) erwähnte Äusserung, dass Verzückte und Wahrsager „nicht bei sich seien" (225 a 27—30).

D. Eine bemerkenswerte Äusserung findet sich 136 a 5—9: „Die unwillentlichen Handlungen sind teils verzeihlich, teils nicht verzeihlich. Verzeihlich sind Fehler, die man nicht bloss *ἀγνοῶν*, sondern *δι' ἄγνοιαν* begeht, nicht verzeihlich diejenigen, die man nicht *δι' ἄγνοιαν*, sondern *ἀγνοῶν διὰ πάθος μήτε φυσικὸν μήτε ἀνθρωπικόν* begeht". — Hier werden also ganz im Geiste der N. E. der *ἀγνοῶν* und der *δι' ἄγνοιαν* Handelnde wieder streng geschieden; andererseits zeigt sich eine interessante Abweichung von der N. E.. Während nämlich die N. E., wie gezeigt, die Frage lediglich vom moralischen Standpunkt aus betrachtet, wird hier — wenn auch nicht ausdrücklich, so doch thatsächlich — die psychologische Seite von der moralischen unterschieden, indem vom psychologischen Standpunkt aus beide Arten von Handlungen als unwillentlich, vom ethischen aber aus die einen als verzeihlich, die anderen als nicht verzeihlich bezeichnet werden. Diese Unterscheidung bringt es zugleich mit sich, dass

hier nur ein Teil der unwillentlichen Handlungen als verzeihlich erklärt wird, während die N. E. von ihrem ausschliesslich ethischen Standpunkte aus alle unwillentlichen Handlungen als verzeihlich betrachtet (109 b 32; vgl. p. 25).

G. E. 1. (188 b 25—38). Hier wird ohne weiteres einfach erklärt: (*τὸ ἀκούσιόν ἐστιν*) *ὃ μὴ μετὰ διανοίας γίγνεται*. Z. B. Man misst dem keine Schuld bei, der ohne Vorbedacht einen andern schlägt oder tötet; auch der Areopag sprach einst ein Weib frei, das einen Mann durch einen vermeintlichen Liebestrank, also ohne Absicht und Wissen, vergiftete. — Vgl. die Ähnlichkeit mit den Beispielen der E. E..

2. Ausführlicher und wichtiger sind Äusserungen in anderem Zusammenhang, nämlich 195 a 14—b 4, wo erörtert wird, wann ein Unrechtthun stattfindet und wann nicht. Die Hauptgedanken sind folgende. a) Man kann etwas Unrechtes thun und doch kein Unrecht begehen, wenn man weder die Person, die man schädigt, noch das Mittel noch den Zweck kennt (14—25). b) Diese Unwissenheit ist aber folgendermassen einzuschränken. Nur wenn die Unwissenheit die Ursache zur Handlung ist, d. h. wenn sie nicht selbstverschuldet ist (36), ist die Handlung unwillentlich und man begeht kein Unrecht (28) — eine derartige unverschuldete Unwissenheit ist die natürliche (*φυσική*); so schlagen die kleinen Kinder aus natürlicher Unwissenheit nach ihren Vätern (38—b 4) —; ist man aber selbst schuld an der Unwissenheit, so begeht man ein Unrecht (28—31, 34—36). So ist die Unwissenheit des Betrunkenen selbstverschuldet; denn es stand bei ihm, sich nicht zu betrinken (31—34). — ad a) Die Bemerkung hat ebenso wie die bezügliche der E. E. einen Anklang an die *ἄγνοια καθ' ἕκαστα* der N. E.. ad b) Die Annahme einer verschuldeten und unverschuldeten Unwissenheit tritt hier an Stelle des *οὐ δικαίως* und des *δικαίως ἀγνοῶν* der E. E.. Indem die G. E. von der psychologischen Bestimmung der *ἀγνοοῦντες* Handelnden absieht, stellt auch sie sich auf den moralischen Standpunkt. Die Unterscheidung eines schlechthin Unwillentlichen und eines „Nichtwillentlichen" fehlt auch in der G. E..

R e s u l t a t e. Die drei Ethiken stimmen in der Hauptsache insofern überein, als sie zwei Arten von Unwissenheit annehmen, eine solche, welche die Verantwortlichkeit aufhebt, und eine

solche, die sie nicht aufhebt; und zwar erscheint jene in den drei Werken im wesentlichen als unverschuldete, diese als verschuldete. Hinsichtlich der näheren Bestimmung beider Arten im einzelnen aber zeigen sich mancherlei Abweichungen der E. E. und der G. E von der N. E.; sie bestehen im allgemeinen darin, dass an die Stelle der feineren, aber schwer verständlichen Bestimmungen der N. E. populärere gesetzt werden. Dies dürfte aus folgender Tabelle ersichtlich werden.

	N. E.	E. E.	D	G. E.
a. Theoretische Bestimmung 1. des Verantwortlichen	1. Der *ἀγνοῶν* Handelnde; seine Unwissenheit: *ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια, ἡ καθόλου ἄγνοια*	Ausdrückliche Unterscheidung fehlt; doch Anklang an die N. E. Für Unwissenheit ist man verantwortlich, wenn sie *δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην* vorhanden ist	1. der *ἀγνοῶν* Handelnde	1. seine Unwissenheit ist verschuldet
2. des Nichtverantwortlichen	2. Der *δι' ἄγνοιαν* Handelnde; seine Unwissenheit: *ἡ καθ' ἕκαστα ἄγνοια*		2. der *δι' ἄγνοιαν* Handelnde	2. seine Unwissenheit ist nicht verschuldet
b. Moralische Bezeichnung der *ἄγνοια* 1. des Verantwortlichen	fehlt	*οὐ δικαίως ἀγνοῶν*	unverzeihlich	begeht ein Unrecht
2. des Nichtverantwortlichen	(*ἄκων*)	*δικαίως ἀγνοῶν*	verzeihlich	begeht kein Unrecht.

Der N. E. eigentümlich ist die auf grund des nachträglichen Verhaltens des *δι' ἄγνοιαν* Handelnden gemachte Unterscheidung eines schlechthin Unwillentlichen und eines „Nichtwillentlichen“. — Bemerkenswert ist endlich, dass die drei Ethiken in ihren Aufstellungen sich lediglich von moralischen Erwägungen leiten lassen, während die psychologische Seite der Frage vernachlässigt wird; nur in D wird zwischen beiden Standpunkten unterschieden.

2. Kapitel. Das *ἑκούσιον*.

§ 12. a. Die Definitionen des *ἑκουσίου*.

N. E. (111 a 22—24): *Ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.* Wie man sieht, besteht die Definition lediglich in der konträren Fassung der Bestimmungen des *βίαιον* und des *δι' ἄγνοιαν (καθ' ἕκαστα) γιγνόμενον.*

E. E. (225 b 8—10): *Ὅσα μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὂν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι' αὑτόν, ἑκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ ἑκούσιον τοῦτ' ἐστίν.* Dieser Satz ist ebenfalls per contrapositionem der Bestimmungen der *βία* (*ἐφ' ἑαυτῷ ὂν πράττειν* und *δι' αὑτόν*) und der *ἄγνοια* gewonnen; doch besteht das erste Glied nicht lediglich in der konträren Fassung der Definition der *βία* wie in der N. E., sondern ist frei gebildet.

D (135 a 23—27): *Λέγω δ' ἑκούσιον μέν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, ὃ ἄν τις τῶν ἐφ' ἑαυτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττῃ μήτε ὃν μήτε ᾧ μήτε οὗ <ἕνεκεν> . . . κἀκείνων ἕκαστον μὴ κατὰ συμβεβηκὸς μηδὲ βίᾳ.* Diese Definition stimmt mit derjenigen der E. E. und mit anderen Äusserungen derselben über die *ἄγνοια* überein; vgl. D. *τῶν ἐφ' ἑαυτῷ ὄντων* — E. E. *ἐφ' ἑαυτῷ ὄν*, D *μὴ ἀγνοῶν* — E. E. ebenfalls, D. *μὴ κατὰ συμβεβηκός* — E. E. ebenfalls, D *μήτε ὃν μήτε ᾧ μήτε οὗ ἕνεκεν* — E. E. ebenfalls (nur positiv). Es liegt daher auf der Hand, dass die Verweisung *ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται* auf die E. E. zu beziehen ist[22]).

Bem.: D hat auch eine zusammenfassende Definition des *ἀκουσίου*, die hier ihre Stelle finden mag. Sie lautet: *Τὸ δὴ ἀγνοούμενον, ἢ μὴ ἀγνοούμενον μὲν μὴ ἐπ' αὐτῷ δ' ὄν, ἢ βίᾳ, ἀκούσιον* (135 a 31). Z. B. Unwillentlich handelt der, dessen Hand ein anderer ergreift, um damit einen dritten zu schlagen; denn die Handlung steht nicht bei ihm (er handelt zwar *εἰδώς*, aber *βίᾳ*), ebenso der, welcher vermeintlich einen anderen, in Wahrheit aber seinen Vater schlägt (er handelt zwar nicht *βίᾳ*, wohl aber *ἀγνοῶν τίνα τύπτει*) (135 a 27—31). — Die Definition erinnert an die Ausführungen der E. E.; das erste Beispiel findet sich ebenfalls in der E. E. (224 b 13 f.).

Die **G. E.** hat, wie § 4 bemerkt, keine zusammenfassende Definition des *ἑκουσίου*.

§ 13. b. Die Willentlichkeit der Handlungen *διὰ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν.*

N. E. (111 a 24—b 3). Im Anschluss an die eben behandelte Definition des *ἑκούσιον* wird das Problem mit den Worten aufgestellt: *Ἴσως γὰρ*[23]) *οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ δι' ἐπιθυμίαν.* Es werden folgende fünf Argumente angeführt, die sich teils auf Begierde und Zorn zusammen, teils zunächst nur auf eines von beiden beziehen. 1. Indirekter Beweis aus den Konsequenzen: wenn die Handlungen aus Begierde unwillentlich wären, so würde kein anderes Geschöpf willentlich handeln, nicht einmal die Kinder (25 f.). (Diese aber handeln nur aus Begierde und doch willentlich)[24]). 2. Manchmal ist zornig werden und begehren Pflicht[25]); was aber Pflicht ist, muss auch in unserer Macht stehen (29—31)[26]). 3. Das Unwillentliche ist unangenehm, Handlungen aus Begierde aber sind angenehm (32 f.). (Das gleiche Argument wie 110 b 11—13.) 4. Zwischen dem, was man *κατὰ λογισμόν* und dem, was man *κατὰ θυμόν* verfehlt hat, ist kein Unterschied; denn vor den Fehlern beider Art kann man sich hüten, und ausserdem sind die Affekte ebenso eine Kraft des Menschen wie der Verstand; daher sind auch die Handlungen im Affekt ebenso willentlich wie die *κατὰ λογισμόν* (33—b 3). 5. Wenn man allenfalls meinen sollte, das Gute, das man im Zorn und aus Begierde thut, sei willentlich, das Schlechte aber unwillentlich, so ist dies lächerlich, da doch beides nur eine Quelle hat (27—29).

E. E. Die bezüglichen Ausführungen sind — zunächst in Beschränkung auf die *ἐπιθυμία* — in der Erörterung über die Willentlichkeit des *ἐγκρατής* und *ἀκρατής* (224 a 30—225 a 1) zu sehen.

1. Die Handlungen aus Begierde.

a) Aporieen. Eud. stellt zunächst noch eine Reihe von Aporieen auf, die zwar nur durch mannigfache Trugschlüsse zu stande kommen, aber immerhin den Vorteil haben, dass sie mit dem Gedankengang der Gegner vertraut machen. 1. Da das *βίαιον* Schmerz bereitet (224 a 30), die Handlungsweise aber sowohl des Mässigen — wegen des Kampfes gegen die Begierde — als des Unmässigen — wegen des Widerstandes gegen die Vernunft — mit Schmerz verbunden ist (35 f.), so handeln beide

βίᾳ (34 u. 36) (I). Nun empfindet aber andererseits der Unmässige doch weniger Schmerz, er handelt also *μᾶλλον ἑκὼν καὶ οὐ βίᾳ, ὅτι οὐ λυπηρῶς* (36—38) (II). — ad I) Trugschluss; das Urteil: „Das *βίαιον* bereitet Schmerz" kann nicht ohne weiters umgekehrt werden in: Also ist alles, was Schmerz bereitet, *βίαιον.* ad II) Ebenfalls sophistisch: Aus *ἧττον λυπεῖσθαι* 36 wird 38 bereits *οὐ λυπηρῶς*, aus *μᾶλλον ἑκών* (38) wird sofort *οὐ βίᾳ.* | 2. Da die Überredung der *βίᾳ* entgegengesetzt ist, der Mässige aber nur das thut, wozu er überredet worden ist, so handelt er auch *οὐ βίᾳ*, also willentlich (38—40) (I). Von der Begierde aber lässt sich nicht sagen, dass sie überredet — denn zum Überreden gehört Vernunft —, also (ist zu ergänzen) handelt der *ἀκρατής*, den die Begierde treibt, nicht willentlich (224 b 1 f.) (II)[27]). — ad II) Trugschluss. Der Gedankengang ist kurz: Wer überredet handelt, handelt willentlich; derjenige, der gemäss der Begierde handelt, handelt nicht überredet; also handelt er auch nicht willentlich. Unrichtiger Schluss wie p. 12 f.[28]).

b) Lösung der Aporieen. Die Aporieen lösen sich, wenn man auf die Definition der *βία* zurückgeht (224 b 2—7). 1. Eine *βία* nämlich kann beim Mässigen und Unmässigen nach der von derselben aufgestellten Definition nicht vorliegen (7—15). Denn eine *βία* nehmen wir nur dann an (*φαμέν*)[29]), wenn etwas ausserhalb des Handelnden Befindliches diesen in einer seiner Natur widerstrebenden Weise in Bewegung oder Ruhe versetzt: den Mässigen und Unmässigen aber treibt die eigene Natur (*ἡ καθ' αὐτὸν ὁρμὴ ἐνοῦσα*), also handelt keiner von beiden *βίᾳ*, sondern jeder *ἑκών*. — Im Gegensatz zur N. E., welche die Willentlichkeit der Handlungen aus Begierde frei beweist, um ihre Definition des *ἑκούσιον* auch den Gegnern gegenüber aufrecht zu erhalten, stützt sich die E. E. in ihrer Argumentation auf die gegebenen Bestimmungen selbst. | 2. Ausserdem ist der Voraussetzung, dass der Mässige und der Unmässige Schmerz empfinden, die Thatsache gegenüberzustellen, dass beide auch eine Lust geniessen: der Mässige wegen der Hoffnung, dass die Entsagung ihm frommen werde, | der Unmässige wegen der augenblicklichen Lust (15—21). — Wie kommt man aber gleichwohl dazu, von einer *βία* zu reden (21—36)? Vernunft und Begierde sind getrennte Kräfte und bekämpfen und über-

winden einander gegenseitig (23 f.); da überträgt man, was nur von den Teilen der Seele gilt (26), auf die ganze Seele (24 f.), als ob diese vergewaltigt würde. In Wahrheit aber befinden sich sowohl λόγος als ἐπιθυμία in der Seele, unterliegen also, wenn sie sich gegenseitig überwinden, keinem äusseren Zwang. Daher handelt die Seele als Ganzes willentlich (26—29). (29—36 wird näher ausgeführt, inwiefern sowohl Vernunft als Begierde zur Seele oder Natur gehören. Die ganze Erörterung schliesst mit einer Rekapitulation 36—40.)

2. Die Handlungen im Zorn.

Die Willentlichkeit der im Zorn ausgeführten Handlungen wird in der E. E. nicht ausdrücklich betont. Doch dürften nach 223b 18: ἀκρασία γὰρ καὶ ἐγκράτεια καὶ θυμοῦ δοκεῖ εἶναι ὥσπερ καὶ ἐπιθυμίας obige Ausführungen über den Mässigen und Unmässigen auch für den Zornigen gelten — wenigstens im allgemeinen —; liegt doch beim Zorn die ἀρχή ebenso wie bei der Begierde ἔσωθεν. Gewisse Arten des Zornes freilich sind der E. E. nach 225a 20 unwillentlich; vgl. N.E. 110b 26 f., wo der ὀργιζόμενος (jedenfalls der in übermässigem Zorn Befindliche) als ἀγνοῶν, wenn auch deswegen nicht als ἄκων bezeichnet wird.

D (136 a 5—9). Aus dieser in anderem Zusammenhang (p. 28) schon besprochenen Bemerkung geht hervor, dass Handlungen, die man im Zustand einer durch ein πάθος φυσικόν oder ἀνθρωπικόν veranlassten Unwissenheit begeht, unwillentlich und verzeihlich sind. Nun ist auch der Zorn ein πάθος; also sind auch Handlungen im Zorn unwillentlich und verzeihlich. Freilich steht dahin, ob diese Schlussfolgerung wirklich auf den Zorn im allgemeinen ausgedehnt werden darf.

G. E. Hier wird unserem Gegenstand überhaupt keine eigentliche Besprechung gewidmet. Dass indessen auch die G. E. die Handlungen, die aus Begierde oder im Zorn ausgeführt werden, als willentlich betrachtet, geht hervor aus den bereits § 8 und 9 erwähnten Äusserungen 188 b 9—11 und 15—24, bezw. aus dem auch in ihr sich findenden Hinweis auf die Analogie des Zornes mit der Begierde 188a 24—26.

Anmerkungen.

[1]) Vgl. Spengel, Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, Sitzungsberichte d. bayr. Akademie d. W. III. 1841.

[2]) a. a. O.

[3]) ἑκούσιος und ἀκούσιος, ἑκών und ἄκων, wovon das erste Paar passivisch von Handlungen, das zweite aktivisch von Personen steht, bezeichnen an sich nicht das freie Gewolltsein einer Handlung, sondern lediglich deren Gewolltsein schlechtweg (vgl. § 20); es dürfte sich daher die schon von anderen gebrauchte Übersetzung mit „willentlich" und „unwillentlich" am besten eignen. Weiterhin verengt sich ihre Bedeutung allerdings zu der von „freiwillig" und „unfreiwillig", und ausserdem spielt manchmal die subjektive Bedeutung von „gern" und „ungern" herein. Vgl. Hildebrand, Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus, In.-Diss., Leipzig 1884, p. 62, dessen Terminologie indessen nicht in allen Punkten zutrifft.

[4]) Die ethische Tugend, vgl. 106 b 16.

[5]) Bekanntlich ist dem A. die Ethik überhaupt nur ein Teil der Politik (Zeller, Ph. d. Gr.[3] p. 181 f., 607).

[6]) Wir lesen: Ἔτι ἡ μοχθηρία ἀδικώτερον πᾶσα ποιεῖ, ἡ δ' ἀκρασία μοχθηρία δοκεῖ εἶναι, ὥσθ' ὁ ἀκρατὴς ἀδικήσει τῷ πράττειν κατ' ἐπιθυμίαν [καὶ γὰρ ἄτοπον εἰ δικαιότεροι ἔσονται οἱ ἀκρατεῖς γινόμενοι]· τὸ δ' ἀδικεῖν ἑκούσιον, ἑκὼν ἄρα πράξει, καὶ ἑκούσιον τὸ κατ' ἐπιθυμίαν. Im überlieferten Text sind Prämissen und Konklusionen in heilloser Verwirrung durcheinandergeworfen. Es handelt sich um folgende Sätze: 1) ὥσθ' ὁ ἀκρατὴς — ἐπιθυμίαν; dieser Satz bildet offenbar die erste Prämisse, ist daher nach ἡ δ' ἀκρασία δοκεῖ εἶναι einzufügen, nicht mit Rassow und Susemihl hinter ἐπιθυμίαν 223 b 2. 2) καὶ γὰρ — γινόμενοι. Falls dieser Satz nicht interpoliert ist muss er mit Rassow und Susemihl an den auch von uns gewählten Ort gesetzt werden, nicht mit Spengel nach 223 a 36 ποιεῖ, da ja in dem Satz ἔτι — ποιεῖ von der ἀκρασία, um die es sich doch hier handelt, keine Rede ist. 3) 223 a 37 ὁ δ' ἀκρατής — 39 αὐτήν. Diese Stelle haben wir gestrichen, da sie nicht nur überflüssig, sondern sogar störend ist.

[7]) In den der E. E. sicher zugehörigen Büchern sowie in der N. E. findet sich eine derartige Bemerkung nicht; diese bezeichnen den Unmässigen lediglich als den wider die Vernunft Handelnden (N. E. 102 b 14 ff; E. E. 223 b 8).

[8]) In den obigen Sätzen steht οἴεσθαι; dass aber zwischen diesem und ἐπίστασθαι hier kein wesentlicher Unterschied besteht, wird D 146 b 24 ff. ausgeführt.

[9]) Mit Hildebrand (p. 39) aus dem Widerspruch auf Unechtheit der Stelle 223 b 5 schliessen, hiesse — den Ernst der Eudemischen Dialektik überschätzen.

[10]) An anderen Stellen wird die hier als „namenlos“ bezeichnete Bewegung ebenfalls *ἀνάγκη* genannt, s. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871, p. 91 f.. — Dass es übrigens auch bei den Menschen natürliche Veränderungen gibt, die weder willentlich noch unwillentlich sind, darauf wird D 135 a 33 aufmerksam gemacht: *πολλὰ καὶ τῶν φύσει ὑπαρχόντων εἰδότες καὶ πράττομεν καὶ πάσχομεν, ὧν οὐθὲν οὔτε ἑκούσιον οὔτε ἀκούσιον ἐστίν, οἷον τὸ γηρᾶν ἢ ἀποθνήσκειν.* Daraus ergibt sich, dass Hildebrands Bemerkung (p. 42), Eud. wolle sagen, alles *ἑκ.* sei nichts weiter als *τὸ κατὰ φύσιν*, in dieser Ausdehnung unzutreffend ist.

[11]) Die Definition wird 224 b 7 wiederholt; hier tritt zum *κινεῖν* der ursprünglichen Bestimmung noch *ἠρεμίζειν*.

[12]) Ohne ersichtlichen Grund folgert Hildebrand (p. 53) aus dem Gebrauch des Terminus *αἰτία* (statt N.E. *ἀρχή*) eine deterministische Richtung der G. E.; hat doch auch die N.E. selbst 110 b 1 *αἰτία* für *ἀρχή*.

[13]) Diese Bezeichnung wird von Kirchmann, Erläuterungen zur Nik. Ethik (Phil. Bibl. 69. Band), mit Recht beanstandet.

[14]) *ὀργανικά* „notwendig“ nach A. Grant, The Ethics of Aristotle, 2. Band, London 1858.

[15]) *λάθῃ* 225 a 14 mit Bussemaker für *λάβῃ*.

[16]) Hildebrand (p. 46) meint, Eud. scheine der Annahme, dass die Liebe nicht in unserer Macht stehe, nicht zuzustimmen; wir sehen keinen Grund dies anzunehmen.

[17]) Vgl. E.E. 229 b 17—21.

[18]) Mit Unrecht schlägt Hildebrand (p. 54) die Änderung von 188 b 19 *ἐν τοῖς ἐκτός* in *ἐν τοῖς ἐντός* vor. Denn nachdem die Handlungen um der Lust willen, also eines Dinges in uns, als willentlich bezeichnet worden sind, kann unmöglich ein determinierender Einfluss gleichwohl von der Gewalt der Dinge in uns ausgesagt werden; vielmehr soll, wie *γάρ* 18 zeigt, gerade die Behauptung, dass die Handlungen um der Lust willen nicht unwillentlich sind, mit der Bestimmung begründet werden, dass die unwillentlichen Handlungen in die Dinge ausserhalb unser zu setzen sind. Vgl. ferner das nachfolgende Beispiel (18—23), sowie die allgemeine Definition der *βία* (*ὅσοις ἐστὶν ἐκτὸς ἡ αἰτία*).

[19]) Über die Richtigkeit dieses Satzes s. p. 25.

[20]) Mit Hildebrand (p. 16) anzunehmen, dass das Argument gegen neue Gegner gerichtet sei, liegt kein genügender Grund vor.

[21]) Die Unterscheidung von solchen, die das Wissen haben, es aber nicht anwenden, und solchen, die es anwenden, findet sich auch D 146 b 31 ff.

[22]) wie auch schon Grant z. d. St. bemerkt hat.

[23]) Dieser Satz ist, wie *γάρ* zeigt, nicht mit Hildebrand (p. 18) für eine Erweiterung, sondern eher mit Ramsauer (ed. p. 144 adn. 24) für eine Begründung, noch besser für eine Verteidigung der Definition des *ἑκούσιον* zu halten. Nachdem nämlich unmittelbar vorher das *ἑκούσιον* als das, dessen *ἀρχή* im Menschen liegt, definiert worden ist, wird dem Gedanken nach fortgefahren: Unter diese Bestimmung fällt in der That alles, was willentlich ist;

denn was andere sagen, dass nämlich Handlungen im Affekt oder aus Begierde, bei denen die *ἀρχή* ebenfalls im Menschen liegt, unwillentlich seien, und wonach also jene Bestimmung des Willentlichen unrichtig wäre, ist unbegründet. *γάρ* hat also hier eine ähnliche Funktion wie an der auch sachlich mit dieser nahe verwandten Stelle der G. E. 188 b 18 (s. p. 22). — Mit Unrecht behaupten einige, dass die vorliegende Erörterung mit der früheren über die determinierende Gewalt der *ἡδέα* und *καλά* (110 b 9—15) sachlich zusammenfalle; denn die *ἡδέα* und *καλά* sind nicht identisch mit den Objekten der Begierde, mit dem Zorn aber haben sie gar nichts thun. — Bezüglich der Person der Gegner s. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, Innsbruck 1877, I. p. 23 u. 62 über des Sokrates, und II p. 218 über Platos Lehre.

[24]) Die Aufstellung, dass Kinder (und Tiere) willentlich handeln, steht mit der Definition des *ἑκούσιον* in Widerspruch; denn bei ihnen ist das *εἰδέναι τὰ ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις* sicherlich nicht vorhanden.

[25]) Die Pflicht unter gewissen Umständen zornig zu werden wird oft betont, namentlich 125 b 31 f.

[26]) Richtig bemerkt Grant z. d. St.: Aristotle implies that the idea of freedom is contained in that of duty. Vgl. auch die Übereinstimmung mit der Kant'schen Lehre.

[27]) Hildebrand (p. 44) nimmt das ganze Argument von der *πειθώ* aus diesem Zusammenhang heraus und schiebt es nach 224 b 31 ein, indem er es als zur Lösung der Aporieen gehörig betrachtet. Dies kann man aber nur, wenn man mit H. die Zeile 224 b 1 auslässt.

[28]) Jedenfalls besteht kein Grund, mit Maillet, De voluntate ac libero arbitrio in moralibus Aristotelis operibus, Paris 1877, p. 21 und 23, die Abhandlung über den *ἐγκρατής* und *ἀκρατής* zu preisen.

[29]) *φαμέν* nimmt Hildebrand (p. 44) gleich „man sagt“ und erklärt diesen Beweis als einen aus dem vulgär-griechischen Sprachgebrauch genommenen; in Wahrheit aber verweist damit Eud. offenbar nur auf die eigene Definition 224 a 22 (s. p. 18).

II. Abschnitt. Die προαίρεσις (Vorsatz, Wahl).

§ 14. Die Überleitungen.

N. E. (111 b 4—6): „Nachdem das Willentliche und das Unwillentliche bestimmt worden ist, hat eine Erörterung der προαίρεσις zu folgen; denn diese scheint mit der Tugend aufs engste zusammenzuhängen und über den Charakter noch mehr zu entscheiden als die Handlungen.“[30] — Wie also das Willentliche und Unwillentliche, so wird auch die πρ. um der Tugendlehre, nicht aus rein spekulativem Interesse behandelt.

E. E. Die Übergangsworte 225 b 17 f. haben nur formelle Bedeutung; wichtiger ist die bereits § 3 mitgeteilte Stelle 223 a 21 f., insofern hier auch die πρ. neben dem ἑκούσιον als einer der Faktoren bezeichnet wird, durch welche Tugend und Laster bestimmt werden. Darnach wird also auch in der E. E. die πρ. aus ethischen Gründen behandelt.

G. E. Die überleitenden Worte 189 a 1 sind ebenfalls nur äusserlich. Dass aber auch der G. E. der Grund der Untersuchung ethischer Natur ist, geht aus 187 b 14 ff. hervor, wo die πρ. an erster Stelle als Prinzip der guten und schlechten Handlungen erscheint.

§ 15. Gang der Erörterungen.

In der **N. E.** lassen sich deutlich zwei Teile unterscheiden, ein erster, in welchem einerseits die πρ. gegen das ἑκούσιον abgegrenzt wird, andererseits gegnerische Behauptungen über die Natur der πρ. widerlegt werden (111 b 6—112 a 13), und ein zweiter, in welchem die wirkliche Bestimmung der πρ. folgt (112 a 13—113 a 12). — Im allgemeinen behalten auch die beiden anderen Ethiken (E. E. 225 b 18—227 a 5, G. E. 189 a 1 bis 190 a 7) diesen Gang bei; nur besprechen sie das Verhältnis zwischen ἑκούσιον und πρ. erst nach der positiven Bestimmung letzterer.

Wir schliessen uns in der Einreihung des eben erwähnten Punktes dem Verfahren der E. E. und der G. E. an, und zwar deshalb, weil der genaue Unterschied zwischen πρ. und ἑκούσιον sich erst nach abgeschlossener Bestimmung der πρ. feststellen lässt. So ergeben

sich drei Kapitel, ein erstes, in welchem darzustellen ist, was die πρ. nicht ist, ein zweites, in dem die wirkliche Bestimmung derselben folgt, und endlich ein drittes, welches das Verhältnis zwischen πρ. und ἑκούσιον entwickeln soll.

1. Kapitel. Was ist die προαίρεσις nicht?

Überblick. **N. E.** und **E. E.** führen übereinstimmend aus, dass die πρ. weder ἐπιθυμία noch θυμός noch βούλησις noch δόξα sei; auch darin treffen sie zusammen, dass sie ἐπιθυμία und θυμός — wie die N. E. schon im ersten Abschnitt (§ 13) — in der Argumentation gemeinschaftlich behandeln. Nur eine äusserliche, unbedeutende Abweichung zeigt sich in der E. E. insoferne, als diese ἐπιθυμία, θυμός und βούλησις — wie schon im ersten Abschnitt (1. Teil) — unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt ὄρεξις bespricht. Die **G. E.** behandelt im Grunde die gleichen Gegenstände; nur gebraucht sie statt der Ausdrücke ἐπιθυμία und θυμός den zusammenfassenden Terminus ὄρεξις und setzt dieser die βούλησις zur Seite, so dass letztere, die auch in der G. E. im ersten Abschnitte der ὄρεξις subordiniert war, hier als derselben koordiniert erscheint[31]); ausserdem ist in der G. E. der Ausdruck δόξα ohne Änderung der Funktion durch διάνοια ersetzt, was offenbar darauf zurückzuführen ist, dass der Autor durch Gegenüberstellung von Begehrungs- (ὄρεξις und βούλησις) und Denkvermögen (διάνοια) das ganze Seelenleben zur Grundlage seiner Ausführungen machen wollte (vergl. § 4 über das ähnliche Verfahren der E. E. und der G. E. im ersten Abschnitt). — So ergibt sich folgender Überblick:

N. E.		E. E.		G. E.
1. a) ἐπιθυμία b) θυμός	gemeinschaftlich behandelt	I ὄρεξις: 1. a) ἐπιθυμία b) θυμός	gemeinschaftl. behand.	1. ὄρεξις
2. βούλησις		2. βούλησις		2. βούλησις
3. δόξα		II. δόξα		3. διάνοια.

Wir stellen im folgenden ἐπιθυμία, θυμός und βούλησις im Anschluss an die E. E. unter dem zusammenfassenden Titel ὄρεξις der δόξα gegenüber.

I. Die προαίρεσις ist nicht ὄρεξις.

§ 16. 1. Die προαίρεσις ist nicht ἐπιθυμία und θυμός.

In der **N. E.** (111 b 12—19) werden folgende Gründe angeführt. 1. Die ἄλογα (Kinder und Tiere) haben wohl Begierde und Zorn, aber nicht πρ. 2. Der Unmässige hat zwar Begierde, aber nicht πρ.; umgekehrt hat der Mässige zwar πρ., nicht aber Begierde. 3. Begierde und πρ. widerstreiten sogar einander; dies könnte aber nicht der Fall sein, wenn die πρ. eine Begierde wäre, denn eine Begierde ist der anderen nicht entgegengesetzt. 4. Aber auch die Objekte sind verschieden; denn die Begierde geht auf das Angenehme und Unangenehme[32]), die πρ. (an sich) weder auf das Angenehme noch auf das Unangenehme. — Noch weniger ist die πρ. Zorn; denn am allerwenigsten ist das, was im Zorne geschieht, κατὰ προαίρεσιν.

Die **E. E.** (225 b 26—31) hat die zwei ersten Beweise mit der N. E. gemein, nur steht im ersten Argument θηρία statt N. E. ἄλογα. — Das dritte Argument der E. E. lautet: Begierde und Zorn sind immer mit Schmerz verbunden[33]), vieles aber wählen wir ohne Schmerz (30 f.). Dieser Beweis klingt an den vierten der N. E. an, doch ist hier nicht der Unterschied der Objekte wie in der N. E., sondern die Verschiedenheit der begleitenden Empfindungen des Handelnden betont. — Das dritte Argument der N. E. hat die E. E. überhaupt nicht.

Die **G. E.** (189 a 2—5) bietet nur das erste der von der N. E. angeführten Argumente. Es lautet hier: ὄρεξις haben auch die übrigen Geschöpfe, πρ. aber nicht; denn die πρ. ist mit Vernunft verbunden, Vernunft aber hat keines der übrigen Geschöpfe. — Die Eigentümlichkeiten dieses Beweises sind also: 1. Statt N. E. ἄλογα steht τὰ ἄλλα ζῷα, wohl in Anlehnung an E. E. θηρία; 2. im Unterschied von den beiden anderen Ethiken wird hier auch der Grund angegeben, womit freilich die den späteren Erörterungen vorbehaltene Bestimmung des wirklichen Wesens der πρ. antizipiert wird.

§ 17. 2. Die προαίρεσις ist nicht βούλησις („Wünschen").

N. E. (111 b 19—30). Als Grund wird die Verschiedenheit der Objekte angegeben; nämlich: 1. Die βούλησις geht auch auf unmögliche Dinge, die πρ. aber nur auf mögliche; aber nicht

einmal auf alle möglichen Dinge bezieht sich die πρ., sondern nur auf die, die wir selbst ausführen können. 2. Die βούλησις geht mehr auf den Zweck, wie wir gesund zu sein, glücklich zu sein „wünschen", die πρ. aber auf die Mittel zum Zweck. — Die beiden Argumente treffen in Bezug auf die βούλησις nur dann zu, wenn dieses im Sinne von „Wünschen" genommen wird; denn der Wille schlechtweg geht einerseits ebensowenig auf unmögliche Dinge wie die πρ., andererseits kann er sich wie auf das Ziel so auch auf die Mittel erstrecken, welch letzteres dann der Fall ist, wenn überhaupt nur ein Mittel, nicht eine Auswahl aus mehreren in Frage kommt. — Die **E. E.** (225 b 32—37, dazu 226 a 4—17) hat ganz die gleichen Argumente wie die N. E., nur gilt das zweite (226 a 4—17) hier auch für die δόξα (s. p. 42). — Auch die **G. E.** (189 a 5—12) teilt diesmal die Argumente mit der N. E.; doch fehlt im ersten die Bemerkung, dass die πρ. sich nur auf solche Dinge bezieht, die wir selbst ausführen können.

§ 18. II. Die προαίρεσις ist nicht δόξα („Meinen, Meinung").

In der **N. E.** (111 b 30—112 a 13) werden sieben Gründe angeführt. Da sie im Original schlecht geordnet sind, auch eine Gliederung in einen allgemeinen und einen besonderen Teil, wie man eine solche nach 111 b 34 f. erwarten könnte, nicht vorliegt, sind sie im folgenden frei nach Gesichtspunkten zusammengestellt. (Die textliche Reihenfolge ist aus der beigesetzten römischen Ziffer ersichtlich.) 1. Gründe von der Verschiedenheit der Objekte. a) Die πρ. geht nur auf das uns Mögliche, die δόξα aber auf alles, auch auf das Ewige — was damit gemeint ist, geht aus 112 a 21—23 hervor — und Unmögliche (111 b 31 f.) (I). b) Die πρ. erstreckt sich auf Vollziehung oder Unterlassung der Handlung selbst, die δόξα aber nur auf einzelne Seiten der Handlung, wie Wesen und Nutzen derselben (112 a 3—5) (IV). c) Eine πρ. treffen wir nur bei den Dingen, die wir genau als gut wissen, eine δόξα aber haben wir auch von Dingen, die wir nicht genau wissen (112 a 7 f.) (VI). 2. Die δόξαι unterscheidet man darnach, ob sie wahr oder falsch sind (nach der objektiven Richtigkeit), die προαιρέσεις aber mehr darnach, ob sie gut oder schlecht sind (nach der moralischen Tüchtigkeit) (111 b 33 f.) (II). In Zusammenhang hiemit stehen folgende Unterschiede: a) Durch die πρ. wird unser

Charakter bestimmt, durch die δόξα aber nicht (112 a 1 f.) (III). b) Bei der πρ. richtet sich das Lob nach dem moralischen Werte der Handlung, bei der δόξα nach der objektiven Richtigkeit (112 a 5—7) (V).[34] 3. πρ. und δόξα können getrennt sein; denn manche haben die richtige Meinung, wählen aber aus sittlicher Verderbtheit das Schlechte (112 a 8—11) (VII). — Zum Schluss wird bemerkt, dass es darauf, ob der πρ. eine δόξα vorangehe oder nachfolge, hier nicht ankomme, sondern darauf, ob die πρ. mit einer Art δόξα identisch sei (112 a 11 ff.).

Die **E. E.** (226 a 1—17) hat nur folgende drei Argumente. 1. Eine δόξα haben wir auch von vielen Dingen, die wir nicht ausführen können, die πρ. aber bezieht sich nur auf Dinge, die wir ausführen können (2—4). — Dieses Argument entspricht dem ersten der N. E. 2. οὐκ ἔστιν προαίρεσις ἀληθὴς ἢ ψευδής (4). — Dieser Beweis korrespondiert dem zweiten (II) der N. E., ist aber infolge seiner Kürze viel weniger deutlich. 3. Hiezu kommt das schon oben berührte der δόξα mit der βούλησις gemeinsame Argument 4—17: Man „wählt" nicht das Ziel, sondern die Mittel, wohl aber „wünscht" man hauptsächlich (μάλιστα, vgl. N. E. 111 b 26 μᾶλλον) das Ziel und „meint" (δοξάζει), man müsse gesund und glücklich sein. — Der Bereich der δόξα wird also hier gleich demjenigen der βούλησις auf die Zwecke ausgedehnt. Aber diese Neuschöpfung der E. E. ist kaum haltbar; denn ein „Meinen", dass man gesund und glücklich sein müsse, gibt es nicht, sondern lediglich ein Wünschen.

Die **G. E.** (189 a 16—22) hat nur e i n Argument: Manches bedenken wir, wählen es aber nicht; so denken wir über indische Verhältnisse nach, wählen sie aber nicht. — Nach dem Beispiel zu schliessen fällt das Argument mit dem ersten der N. E. zusammen.

R e s u l t a t e d e s 1. K a p i t e l s. Es kommen hauptsächlich Zahl und Verwandtschaft der Argumente in Betracht. Hierüber gibt folgende Tabelle Aufschluss.

	N. E.	E. E.	G. E.
ἐπιθυμία und θυμός	4 Argumente	2 = N. E. 1 selbständig	1 = N. E. (E. E.)
βούλησις	2	2 = N. E.	2 = N. E. (E. E.)
δόξα	7	2 = N. E. 1 selbständig	1 = N. E. (E E.)

Es zeigt sich demnach hinsichtlich der Zahl der Argumente in der E. E. und in der G. E. eine fortschreitende Minderung; stehen doch den 13 Argumenten der N. E. nur 8 in der E. E. und gar nur 4 in der G. E. gegenüber.

Ähnlich verhält es sich mit der Selbständigkeit letzterer beiden Werke. Die E. E. bietet wenigstens noch zwei eigene Argumente, von denen allerdings das zweite zweifelhafter Natur ist, die G. E. aber ist gänzlich abhängig und ihre Ausführungen haben lediglich kompilatorischen Charakter. — Auch in der Entwicklung der einzelnen Argumente bleiben E. E. und G. E. hinter der N. E. zurück. Von gewissem Interesse ist auch der Umstand, dass die Äusserungen der N. E. eine polemische Spitze haben (111 b 10—12), während bei den anderen Ethiken eine solche Tendenz nicht hervortritt.

§ 19. 2. Kapitel. Was ist die προαίρεσις?

N. E. (112 a 13—113 a 12). I. Zuerst wird das Hauptmerkmal der πρ. angegeben, und zwar wird als dieses die der Wahl vorausgehende v e r n ü n f t i g e Ü b e r l e g u n g bezeichnet. Darauf deute auch die Etymologie des Wortes προαιρετόν als eines αἱρετὸν πρὸ ἑτέρων hin. (112 a 13—17.)

II. Nun werden die G r e n z e n der βούλευσις, nämlich die O b j e k t e derselben festgestellt. a) Nach einer Vorbemerkung, dass nur solche Dinge in Betracht kommen, über die vernünftige Menschen, nicht auch solche, über die nur Einfältige oder Narren beraten (19—21), wird zunächst betont, dass alle Dinge, die ausserhalb der Macht des Menschen sind, der Beratung nicht unterliegen. Es sind dies: 1. die ewigen (physischen und mathematischen) Wahrheiten, wie Weltall, Quadratur des Kreises (21—23); 2. das, was infolge innerer Notwendigkeit oder nach einem natürlichen Gesetz oder aus sonst einem Grunde in immerwährender, gleichmässiger Bewegung ist, wie der jährliche und tägliche Umlauf der Sonne (23—26); 3. die sich immer ändernden und unberechenbaren Naturereignisse, wie Trockenheit und Regen (26); 4. die Dinge, die vom Zufall abhängen, wie das Finden eines Schatzes (27); 5. von den menschlichen Dingen diejenigen, die nicht vom Beratenden selbst abhängen, wie z. B. kein Spartaner über die beste Verfassung der Scythen beraten wird (28—30). E s b l e i b e n d e m n a c h a l s G e g e n s t ä n d e d e r B e r a t u n g

nur diejenigen Dinge übrig, deren Ausführung in der Macht des Beratenden steht (30—34). b) Aber auch von diesen werden diejenigen nicht beraten, die immer in gleicher Weise geschehen, die also so bestimmt sind, dass ihre Ausführung keiner weiteren Überlegung bedarf, wie dies z. B. in den feststehenden Wissenszweigen und Künsten, wie in der Schreibkunst, der Fall ist (112a 34 — b 2). Beraten werden vielmehr nur diejenigen Dinge, die bald so, bald so geschehen, deren Ausführung also zweifelhaft ist, wie dies in der Heilkunst, im Erwerbsleben der Fall ist; und zwar ist die Beratung um so eher am Platze, je zweifelhafter die Ausführung ist, also mehr in der Kunst des Steuerns als in der Ringkunst, mehr in den Künsten[35]) als in den Wissenschaften (2—9). c) Allein auch diese Bestimmung genügt noch nicht. Da nämlich bei jeder Handlung sowohl ihr Zweck als auch die Mittel zu dessen Erreichung in Betracht kommen, so fragt es sich, ob die *βούλευσις* sich auf beides oder nur auf eines von beiden bezieht. Ar. erklärt, dass sie sich nur auf die Mittel, nicht auf die Zwecke erstrecke (11: *βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη*). So überlegt der Arzt nicht, ob er heilen, der Redner nicht, ob er überreden, der Staatsmann nicht, ob er gute Gesetze machen soll. Zur Erläuterung dieser Bestimmung wird der Vorgang der Beratung im einzelnen zergliedert: „Man setzt sich zuerst ein Ziel; dann überlegt man, wie und wodurch es sich erreichen lässt, und, wenn sich mehrere Wege zeigen, auf welchem am leichtesten und schönsten; wenn es aber nur ein Mittel gibt, so fragt man sich, wie und wodurch sich das Ziel mit diesem erreichen lässt, und fährt so in der Beratung fort, bis man auf die erste Ursache (*τὸ πρῶτον αἴτιον)* kommt, die in der Überlegung das Letzte ist" (15—20). Nach einem Vergleiche der Überlegung mit der Auflösung eines mathematischen Problems (20—23) wird jene „erste Ursache" näher dahin bezeichnet, dass sie, das Letzte in der Beratung, das Erste in der Ausführung sei (23 f.). (Die „erste Ursache" ist also das Mittel, das sich als Resultat der Überlegung ergibt. Denn die Verwirklichung des Zieles wird damit begonnen, dass man von eben diesem Mittel Gebrauch macht.) Weiter wird bemerkt: Stösst man beim Überlegen auf etwas Un-

mögliches, so hört man auf zu überlegen, andernfalls geht man ans Werk (24—27). — Die Partie schliesst mit der Äusserung, dass auch sinnliche Gegenstände nicht Objekt der Beratung, sondern vielmehr der Wahrnehmung seien, und dass man nicht ins Unendliche überlegen könne, sondern einmal damit aufhören müsse (112b 34—113a 2). — Das bisherige Ergebnis würde demnach zusammengefasst also lauten: Die Beratung bezieht sich auf die Mittel zur Ausführung derjenigen Dinge, deren Ausführung von uns abhängt und die nicht immer in gleicher Weise geschehen.

III. Die folgenden Ausführungen kehren zum Verhältnis zwischen *βούλευσις* und *προαίρεσις* zurück, indem der spezifische Unterschied zwischen beiden angegeben wird: Das *προαιρετόν* unterscheidet sich vom *βουλευτόν* nur dadurch, dass es schon bestimmt ist (113a 2: *βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν)*. Denn es ist dasjenige, wofür die Überlegung sich entschieden hat. Jeder Überlegende nämlich hört dann mit dem Überlegen auf, wenn er den Anfang (zur Handlung) auf sich zurückgeführt hat (d. h. sobald er ein Mittel gefunden hat, dessen Gebrauch in seiner Macht steht) und auf das, was in ihm das Regierende *(τὸ ἡγούμενον)*[36]) ist; denn dieses ist es, das die Wahl trifft. (113a 2—7.)[37]).

IV. Nun folgt die Definition der *προαίρεσις* selbst; sie lautet: „Da das Vorsätzliche etwas Überlegtes und Erstrebtes hinsichtlich solcher Dinge, die in unserer Macht stehen, ist, so dürfte auch der Vorsatz ein überlegtes Streben nach Dingen sein, die in unserer Macht stehen" (113a 9: *ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν)*. In Bezug auf die *ὄρεξις* wird erläuternd hinzugefügt (11): *ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.*

Bei näherer Betrachtung dieser Ausführungen zeigen sich einige Widersprüche und Inkonsequenzen. Zunächst besteht ein innerer Widerspruch zwischen den früheren und jetzigen Darlegungen über die *προαίρεσις*. In letzteren nämlich erscheint die *προαίρεσις* bis gegen Schluss lediglich als Akt des Intellektes; hingegen nach früheren Äusserungen (111b 5 f., 33 f., 112a 1 f., 5 f., 10 f.) hat sie ethischen Charakter.[38]) Weiterhin ist

auffällig, dass die Definition nicht nach dem (unter III) aufgestellten spezifischen Unterschied zwischen *προαίρεσις* und *βούλευσις* geformt ist, wonach sie etwa lauten müsste: die *πρ.* ist eine auf grund einer vorausgegangenen Überlegung (nach I) getroffene Entscheidung (nach III) (vgl. 113a 4: *τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν).* Statt dessen tritt in der Definition plötzlich ein völlig neuer Begriff auf: die *ὄρεξις*. Dass diese nicht etwa mit jenem spezifischen Unterschied zwischen *πρ.* und *β.* als identisch zu fassen ist, ist sowohl an sich klar, da das Streben mit der Wahl selbst nichts zu thun hat, wenn es auch letzterer unmittelbar folgt, als auch bestätigt es A. selbst, indem er es für nötig hält, die Aufnahme der *ὄρεξις* in die Definition nachträglich (113a 11) zu begründen; auch gibt dieser begründende Zusatz einen weiteren Beweis an die Hand: nach 113a 4 nämlich sind die Worte *ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι κρίναντες* selbst schon gleich *προελόμενοι*, es liegt also auf der Hand, dass mit *ὀρεγόμεθα* ein neuer Begriff hinzukommt. — Aber auch die Worte *τῶν ἐφ' ἡμῖν* geben den festgestellten Kreis der Objekte der *βούλευσις*, die ja zugleich die der *προαίρεσις* sind, nicht vollständig wieder; vgl. obige Zusammenstellung der Resultate von II. — Vielleicht könnte man A. auch den Vorwurf machen, dass er mit der Bezeichnung der *πρ.* als einer *ὄρεξις* sich in Widerspruch mit seiner früheren Behauptung, dass die *πρ.* keine *βούλησις* sei, setze — offenbar ist ja zwischen *βούλησις* und *ὄρεξις* hier kein wesentlicher Unterschied, vgl. de an. III, 10, wo die *βούλησις* als *ὄρεξις* bestimmt wird —. Indessen ist hiebei zu berücksichtigen, dass *βούλησις* an der bezüglichen Stelle, wie bemerkt, nur im Sinne von „Wünschen", nicht als „Wollen" oder „Streben" gemeint sein kann, so dass ein Widerspruch in Wirklichkeit nicht besteht. — Ohne uns auf Weiterungen einzulassen, weisen wir darauf hin, dass der Grund obiger Inkonsequenzen vielleicht darin zu suchen ist, dass dem Verfasser der N. E. der Begriff *πρ.* in einer zweifachen Bedeutung vor Augen schwebt, nämlich bald als „Wahl" bald als „Vorsatz".

E. E. (226a 18—b 30 und 227a 6—18; den zu grunde gelegten Text s. u. Anm. 39). I. Zunächst werden die Hauptmerkmale der *πρ.* festgestellt: Da diese weder *δόξα* noch *βούλησις* ist, so besteht sie aus beiden; denn beide

sind in demjenigen vorhanden, der eine Wahl trifft (226b 2—5). Zum Beweise dafür, dass die *πρ.* aus Überlegung — aus einer „*δόξα βουλευτική*" — hervorgehe, wird wie in der N. E. an die Etymologie des Wortes *πρ.* erinnert (5—9). Auf diese wenigen Zeilen beschränkt die E. E. ihre Ausführungen über das eigentliche Wesen der *πρ.* Vergleicht man sie mit den Erörterungen der N. E., so verdient Anerkennung, dass Eud. das Wesen der *πρ.* aus seinen früheren Darlegungen, dass nämlich die *πρ.* weder *δόξα* noch *ὄρεξις* — statt *ὄρεξις* steht hier in gleichem Sinne *βούλησις*, vgl. 227a 3—5 – sei, folgert und so seiner Aufstellung eine tiefere psychologische Grundlage zu geben sucht. Freilich leidet die Deduktion an einem bedenklichen Mangel — daran nämlich, dass sie nicht stichhaltig ist; denn daraus, dass die *πρ.* weder *δόξα* noch *ὄρεξις* ist, folgt noch nicht, dass sie aus beiden besteht: dies wäre ja nur dann der Fall, wenn, wie die *ὄρεξις* das ganze Begehrungsvermögen, so die *δόξα* das ganze Denkvermögen umfassen würde. Ausserdem ist der offenbar lediglich zur Ermöglichung jener Ableitung gewählte Ausdruck *δόξα* statt der dafür gemeinten *βούλευσις* sachlich unhaltbar; Eud. fühlt diesen Mangel selbst, wenigstens weist der Umstand darauf hin, dass der Terminus *δόξα* bald zu *δόξα βουλευτική* modificiert wird, um hierauf überhaupt durch *βούλευσις* (226b 10 ff.) ersetzt zu werden. — In Zusammenhang mit der innerlichen Ableitung der Wesensbestimmung der *πρ.* steht, dass die *ὄρεξις* hier im Gegensatz zur N. E. gleich von Anfang an neben der *δόξα* als Bestandteil der *πρ.* erscheint; so wird hier der Widerspruch vermieden, wie er sich in der N. E. zwischen der früheren Bestimmung des *προαιρετόν* als eines *βουλευτὸν πλὴν ἀφωρισμένον* und der schliesslichen Definition ergibt.

II. Die weiteren Ausführungen haben die Objekte der *βούλευσις* zum Gegenstand; sie lassen sich wie die entsprechenden Darlegungen der N. E. in drei Partien gliedern. a) Es gibt unter den Dingen, die ebensowohl sein als nicht sein können, solche, deren Werden nicht von uns, sondern teilweise von der Natur teilweise von anderen Ursachen abhängt. Über diese zu überlegen macht kein Vernünftiger[40]) auch nur den Versuch. Diejenigen Dinge aber, die sich zu Gegenständen menschlichen Überlegens eignen, das sind die, welche zu thun oder zu unterlassen in unserer Macht

steht. Daher überlegen wir nicht über indische Verhältnisse noch über die Quadratur des Kreises. (226a 21—33.) Der Unterschied dieser Partie von der entsprechenden der N. E. besteht lediglich darin, dass die E. E. im wesentlichen summarisch verfährt, während die N. E. die Arten der nicht zur Überlegung geeigneten Dinge im einzelnen aufführt. b) Aber auch nicht auf alle durch uns ausführbaren Dinge erstreckt sich die Beratung. Daher kann man fragen, warum wohl die Ärzte über die Gegenstände ihrer Wissenschaft überlegen, nicht aber die des Schreibens Kundigen[41]). Dies rührt davon her, dass von den möglichen Irrtümern — man kann nämlich im Kalkulieren und bei der Ausführung irren — in der Heilkunst beide vorkommen können, in der Schreibkunst aber nur der Irrtum in der Ausführung. Überlegt man aber auch über letztere, so kommt man ins Unendliche[42]) (226a 33—b 2). Diese Bemerkungen entsprechen der Feststellung der N. E., dass die Beratung sich nur auf solche Dinge erstrecke, die nicht immer in gleicher Weise geschehen, sind jedoch weniger äusserlich. c) Wie in der N. E. wird nunmehr betont, dass die Überlegung sich nicht auf die Zwecke, sondern nur auf die Mittel beziehe. Dieser Punkt findet sogar eine zweimalige Besprechung (226b 10—13, 227a 6—18). An der ersteren (kürzeren) Stelle erinnert der Satz: *βουλευόμεθα δὲ τοῦτο πάντες, ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς ἀναγάγωμεν τῆς γενέσεως τὴν ἀρχήν* an die Zergliederung des Beratungsprozesses in der N. E. In der zweiten (ausführlicheren) Partie werden die Ziele mit den *ὑποθέσεις* in den theoretischen Wissenschaften verglichen; denn wie diese so stünden jene von vornherein fest[43]). Der — übrigens textlich verderbte — Schlusssatz (15—18) erinnert wieder an die Ausführungen der N. E. über den Vorgang des Überlegens.

III. 226b 17 erfolgt endlich die Definition der *πρ.* selbst; sie lautet: *ἡ προαίρεσίς ἐστιν ὄρεξις τῶν ἐφ' αὑτῷ βουλευτική*. Die einzelnen Momente werden noch kurz erläutert (19 f.): Ich sage aber *βουλευτική*, weil die Überlegung Anfang und Grund des Strebens ist, und Streben, weil dieses der Überlegung folgt (in diesem Sinne dürfte der verderbte Text zu korrigieren sein). — Die Definition deckt sich vollständig mit derjenigen der N. E., doch hat sie vor dieser den Vorzug, dass sie in den Worten *ὄρεξις βουλευτική* die konsequente Zusammenfassung der voraus-

gehenden Erörterungen enthält; bei der Angabe der Objekte freilich sind auch hier die früheren Feststellungen ungenügend berücksichtigt.

IV. Im Anschluss an die Definition der *πρ.* folgt in der E. E. auch eine Feststellung der Individuen, die derselben teilhaftig sein können (226b 21—30). Die *πρ.* nämlich setzt Überlegung voraus, Überlegung aber ist die Fähigkeit, die *αἰτία* zu untersuchen. Eine *αἰτία* nun ist der Zweck, das Ziel *(τὸ οὗ ἕνεκα, ὁ σκοπός)*; wer daher kein Ziel hat, hat auch keine Überlegung, also auch keine *προαίρεσις*. Das ist aber der Fall bei den Tieren, den Kindern und überhaupt denjenigen Menschen, die nicht wirklich überlegen, sondern nur eine unbestimmte Meinung haben *(δοξάσαι* 23). — Viel kürzer könnte es heissen: die *πρ.* setzt Überlegung voraus, diese aber haben nicht die Tiere u. s. w., also haben diese auch keine *πρ.* Die N. E. bemerkt in anderem Zusammenhang (111b 8 f., s. § 20), dass Kinder und Tiere der *πρ.* nicht teilhaftig sind; die E. E. geht also über die N. E. hinaus, indem sie auch noch einen Teil der erwachsenen Menschen von dem Besitz der *πρ.* ausschliesst.

D. Bemerkenswert sind Äusserungen in VI, 2. 1. Da die *πρ.* eine *ὄρεξις βουλευτική* ist, so muss sowohl die Überlegung wahr als das Wollen richtig sein, und was erstere bejaht, muss letzteres begehren, wenn der Vorsatz gut sein soll (139a 22—26). — Diese Bestimmung steht im Einklang mit der bekannten Aristotelischen Lehre, nach der das tugendhafte Handeln mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmen muss. Die scharfe Unterscheidung der beiden Bestandteile der *πρ.* weist übrigens eher auf einen Zusammenhang dieser Stelle mit der E. E. als mit der N. E. hin. 2. Die *πρ.* setzt sowohl Denken und Überlegung als auch eine sittliche *ἕξις* voraus; denn Rechthandeln und das Gegenteil ist ohne Denken und eine bestimmte Charakterbeschaffenheit *(ἦθος)* nicht möglich (139a 33—35). — Hier liegt offenbar ein Widerspruch gegen die Bestimmung der Tugend als *ἕξις προαιρετική* (139a 22) vor; denn wie kann die tugendhafte *ἕξις* durch *προαίρεσις* vorhanden sein, wenn das *προαιρεῖσθαι* selbst schon die sittliche *ἕξις* voraussetzt?[44])

G. E. I. (189a 22—32.) Hier werden wie in der E. E. gleich anfangs die beiden Bestandteile der *πρ.* angegeben; un-

mittelbar darauf folgt die Definition selbst. Die Hauptgedanken sind folgende. Da die πρ. weder zum Begehrungs- noch zum Denkvermögen allein gehört, dies aber die einzigen Kräfte der Seele sind, so muss sie durch Verbindung beider entstehen. Denn da die πρ. sich auf die Mittel und zwar auf solche Dinge bezieht, wo ein Zweifel möglich ist, ob dies oder jenes gewählt werden soll, so muss man zuerst nachdenken und überlegen; dann, wenn etwas als das Beste erkannt worden ist, folgt das Streben es auszuführen. Demnach ist die προαίρεσις ὄρεξίς τις βουλευτικὴ μετὰ διανοίας. — Die G. E. schliesst sich also in der innerlichen Ableitung der Definition aus den früheren Erörterungen an die E. E. an; ihre Schlussfolgerung erlangt aber im Gegensatz zur E. E. dadurch Stichhaltigkeit, dass hier dem Begehrungsvermögen die das ganze Denkvermögen umfassende διάνοια, nicht wie in der E. E. die einen Rest lassende δόξα, gegenübergestellt wird. Die Definition selbst unterscheidet sich von derjenigen der N. E. und der E. E. einmal durch die fehlende Angabe der Objekte[45], — diese werden, abgesehen von den früheren bezüglichen Äusserungen (§ 17) erst 189 b 6—26 behandelt —, sodann dadurch, dass hier zu βουλευτική noch μετὰ διανοίας gefügt ist; letztere Tautologie schreibt sich offenbar, ähnlich wie die δόξα βουλευτική der E. E., davon her, dass der Verfasser die eigene Wesensentwicklung der προαίρεσις, in welcher die βούλευσις der N. E. durch διάνοια ersetzt ist, mit der von den Vorlagen gegebenen Definition in Einklang bringen will. — Bemerkt mag auch werden, dass die G. E. im Unterschied von den beiden anderen die Etymologie des Wortes πρ. für die Argumentation nicht benützt, wohl aber wird auf sie im Anschluss an die Feststellung des Verhältnisses zwischen πρ. und βούλησις hingewiesen.

II. (189 b 6—26.) Nach einer kurzen Erinnerung, dass die πρ. sich nur auf solche Dinge beziehe, die von uns abhängen, wird bemerkt, dass sie nur da ihre Stelle hat, wo das Handeln nicht von vornherein feststeht. a) Der Grund nämlich, weswegen etwas geschieht, ist nicht überall gleicher Art. In den Wissenschaften beruht er auf einer ἀρχὴ ὡρισμένη, steht also sicher fest — weil z. B. das Dreieck 2 R hat, hat das Viereck 4 R —; eine πρ. findet daher im Gebiet der Wissenschaften nicht statt. Hingegen steht der Grund im Gebiet des praktischen Handelns

(ἐν τοῖς πρακτοῖς) nicht fest, sondern hier muss erst das am besten Scheinende gewählt werden; daher hat hier die πρ. ihre Stelle (6—21). — Dieses Argument ist der N. E. entlehnt (s. p. 44), nur wird hier das Stattfinden der πρ. auf das praktische Gebiet beschränkt, während die N. E. es bei allgemeinen Bestimmungen bewenden lässt. b) Es sind zwei Arten von Irrtümern möglich: in der διάνοια (Überlegung) und in der ἐνέργεια (Ausführung); nur wo beide Arten vorkommen können, findet eine Beratung (also auch eine πρ.) statt. Bei den Wissenschaften nun kann nur in der Ausführung, bei den Dingen aber, deren Ausführung noch unbestimmt ist, auch in der Überlegung gefehlt werden. Unbestimmt aber ist die Ausführung im praktischen Gebiet und (überhaupt) da, wo es eine doppelte Art des Fehlens gibt, also findet auch hier Beratung (und πρ.) statt (21—26). — Wie das erstangeführte Argument der N. E., so ist dieses der E. E. entlehnt (s. p. 48). Die im vorigen Argumente gemachte Beschränkung auf das praktische Gebiet ist hier durch den Zusatz „und da wo es eine doppelte Art des Fehlens gibt“ aufgehoben.

Etwas später (190 a 1—7) heisst es, dass es ein Irren nicht hinsichtlich der Endzwecke, sondern nur der Mittel gebe; an der Täuschung seien Lust und Unlust schuld. Über die Richtigkeit dieser Behauptung s. § 21. — 189 b 32—37 steht ohne ersichtlichen Zusammenhang folgende Bemerkung. Die Sinne können nur die ihnen eigentümlichen Funktionen ausüben; so kann man mit den Augen nur sehen, mit den Ohren nur hören; daher berät man auch nicht, ob man mit den Augen sehen oder hören soll. Hingegen die διάνοια kann Verschiedenes, das oder jenes, thun; daher hat hier die Beratung ihre Stelle. Dieser Vergleich, der in seinem Ursprung wohl auf E. E. 227 a 22—28 zurückzuführen ist (s. § 21), hinkt insofern bedeutend, als bei den Sinnen die Funktion, bei der δ. die Objekte genommen sind, das tertium comparationis also eigentlich fehlt; gleichwohl ist er bemerkenswert wegen der Betonung, dass die Vernunft fähig ist, überlegend von einem Gegenstand zum andern überzugehen (womit die πρ. ermöglicht ist). — Über die Thatsache, dass die πρ. sich nur auf die durch uns ausführbaren Dinge und zwar auch hiebei nur auf die Mittel zur Ausführung bezieht, lässt sich die G. E. hier nicht weiter aus, sondern begnügt sich mit kurzer Rekapitulation

(189 a 25 f., b 7) der schon im vorigen Abschnitt gemachten Bemerkungen. Der in der N. E. so eingehend zergliederte Vorgang des Überlegens wird überhaupt nicht näher besprochen.

Resultate. In der prinzipiellen Auffassung der πρ. nehmen E. E. und G. E. den Standpunkt der N. E. ein, indem sie in engem Anschluss an diese sowohl Wesen als Grenzen der πρ. bestimmen. — Hinsichtlich der dialektischen Entwicklung bemühen sich zwar E. E. und G. E. einzelne Lücken der N. E. auszufüllen, allein ihre Ausführungen haben doch im Vergleich zu den gründlichen und eingehenden Untersuchungen der N. E. nur kompendiösen Charakter; auch beschränkt sich deren Selbständigkeit auf einige mehr nebensächliche Punkte.

3. Kapitel. § 20. Verhältnis zwischen ἑκούσιον und προαίρεσις.

N. E. (111 b 6—10). „Die πρ. erscheint als ἑκούσιον, jedoch ist sie nicht identisch mit diesem, sondern letzteres hat grösseren Umfang.“ Denn 1. das Willentliche kommt auch Kindern und Tieren zu, nicht aber der Vorsatz; 2. die raschen Handlungen des Augenblicks nennen wir zwar willentlich, nicht aber vorsätzlich. — Die πρ. ist demnach eine Spezies des ἑκούσιον; jedes προαιρετόν ist ein ἑκούσιον, aber nicht jedes ἑκούσιον ein προαιρετόν. Welches aber ist die differentia specifica? Aus den angegebenen Beispielen in Zusammenhalt mit der bereits besprochenen Wesensbestimmung der πρ. geht hervor, dass dies die der πρ. vorausgehende vernünftige Überlegung ist: das ἑκουσίως Handeln kann lediglich willentliches Handeln schlechtweg sein, das Handeln ἐκ προαιρέσεως aber ist willentliches Handeln auf grund vernünftiger Überlegung.

E. E. 1. Zunächst sind die schon in der Erörterung des ἑκούσιον stehenden Zeilen 223 b 38 — 224 a 4 nachzuholen, deren Kern folgender ist. Alles, was wir wollen, ist auch willentlich; nun wollen wir aber vieles plötzlich; plötzlich Gewolltes aber ist nicht προαιρετόν; also ist das προαιρετόν nicht gleich dem Willentlichen. — Hier wird also lediglich die Nichtidentität der beiden Begriffe konstatiert, ohne dass ihr Verhältnis selbst näher bezeichnet würde. Das Argument fällt übrigens mit dem zweiten der von der N. E. gegebenen zusammen. 2. Wichtiger sind die Ausführungen 226 b 30—227 a 2. Vieles

thun wir willentlich, ohne es vorher überlegt oder bedacht zu haben; folglich ist alles Vorsätzliche willentlich, aber nicht alles Willentliche vorsätzlich. Daher haben die Gesetzgeber recht, wenn sie zwischen Handlungen, die nur willentlich, und solchen, die ἐκ προνοίας (= ἐκ προαιρέσεως) geschehen sind, unterscheiden. Eud. stimmt also mit der N. E. in der Ansicht überein, dass ἑκ. und πρ. sich wie Genus und Spezies verhalten. Es wird hier aber auch die diff. spec. direkt angegeben: Die πρ. setzt vorausgängige Überlegung, die willentliche Handlung an sich setzt diese nicht voraus. Auch den Hinweis auf die Praxis der Gesetzgeber hat die E. E. vor der N. E. voraus.

D. Bemerkenswert ist die Äusserung 135 b 8: *Τῶν δὲ ἑκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσα ἀπροβούλευτα.* — Der Wortlaut dieser Stelle erinnert mehr an die E. E. als an die N. E.

G. E. (189 a 31—b 6). Willentlich thun wir vieles, bevor wir es bedacht und überlegt haben, das Vorsätzliche aber geschieht alles auf grund vernünftiger Überlegung; daher ist nicht alles Willentliche vorsätzlich, wohl aber alles Vorsätzliche willentlich.[46]) — Diese Äusserungen decken sich vollständig mit denjenigen der E. E. (2. Stelle). Mit der E. E. teilt die G. E. ferner den Hinweis auf die das blosse willentliche Handeln von dem vorsätzlichen Handeln unterscheidenden Gesetzgeber.

Die Feststellung, dass die Handlungen, die weder βίᾳ noch δι' ἄγνοιαν geschehen, zunächst nur als willentlich zu bezeichnen sind, und dass von diesen erst wieder diejenigen, die nach Überlegung ausgeführt sind, als gewählt, d. h. als frei gewollt, als mit freiem Willen gethan betrachtet werden können, ist zweifellos von grundlegender Bedeutung; denn diese Unterscheidung bringt schon ein gewisses Licht in das schwierige Problem der Willensfreiheit und führt uns dessen Lösung um einen bedeutenden Schritt näher. — Indem die drei Werke durch diese Unterscheidung betonen, dass freie Wahl im eigentlichen Sinn erst dann vorliegt, wenn dem Handeln vernünftige Über-

legung vorausgegangen ist, sind sie weit entfernt, Freiheit erst dann anzunehmen, wenn der Mensch „ohne durch Gründe bestimmt zu sein“, also in reiner Willkür handelt, wie moderne Philosophen wollen (s. Schopenhauer, Preisschrift über die Freiheit des Willens): vielmehr besteht ihnen die Freiheit des Menschen eben in der Fähigkeit, die Gründe gegenseitig abzuwägen und auf grund dieser Erwägung einen Entschluss zu fassen; diese Fähigkeit ist der grösste dem normalen entwickelten Menschen eigentümliche Vorzug vor den Tieren, Kindern und den geistig beschränkten Menschen, die deswegen, weil sie nicht zu überlegen vermögen, auch nicht wählen können und daher die Freiheit des Willens nicht besitzen. Die E. E. spricht sogar denjenigen, die nicht ordentlich überlegen können, die *προαίρεσις* ab.[47]) — Hier mag auf einen weiteren den drei Ethiken gemeinsamen Punkt aufmerksam gemacht werden. Dieselben stellen nämlich bei Erörterung des *ἑκούσιον* lediglich fest, welche Handlungen als willentlich zu bezeichnen sind, nicht aber wird die Frage behandelt, ob es überhaupt Handlungen gibt, die man als willentlich betrachten kann; ebenso besprechen sie bei Erörterung der *προαίρεσις* nur Wesen und Grenzen derselben, untersuchen aber nicht, ob es überhaupt eine *προαίρεσις*, d. h. eine freie Wahl gibt. Ja, nicht einmal das Wort Willensfreiheit oder Wahlfreiheit kommt in einem der drei Werke vor. Daraus ergibt sich zweifellos, dass den drei Ethiken die Frage, ob der Wille an sich unfrei sei, ferne liegt und dass es ihnen vielmehr von vornherein feststeht, dass der Wille unter gewissen Umständen frei ist.

Anmerkungen zum zweiten Abschnitt.

[30]) Vgl. auch 111b 33 f., 112a 1 f., 5 f., 8—11 (ähnlich E. E. 228a 2 f. und 11—13, G. E. 190b 1—6) sowie die Definition der Tugend als *ἕξις προαιρετική* (106b 36).

[31]) Übrigens stellt auch Aristoteles selbst an einzelnen Stellen die *βούλησις* der *ὄρεξις* gegenüber; s. Zeller Ph. d. Gr. p. 587 A. 3.

[32]) Letzteres insofern, als sie das Unangenehme zu vermeiden sucht.

[33]) Inwiefern, ist gesagt 224b 20 f.

[34]) Dieses Argument ist also nicht, wie Ramsauer a. a. O. meint, eine blosse Wiederholung von III, wenn es auch mit demselben in innigem Kausalverhältnis steht.

[35]) Wir lesen 112b 7 statt *δόξας* mit der Mehrzahl der Handschriften *τέχνας*.

[36]) Unter *ἡγούμενον* ist am ehesten die Vernunft zu verstehen; vgl. 177a 13: *εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι* Walter (Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griech. Philosophie, Jena 1874) nimmt es (p. 220—227) im Sinne von „der Mensch als Ganzes“.

[37]) Die folgende (7—9) Verweisung auf Homer ist noch nicht genügend erklärt, vgl. Stewart, Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, Oxford 1892, z. d. St.

[38]) Auch Grant (p. 112) vermisst die Betonung des moralischen Charakters der *πρ.* bei der Zergliederung des Beratungsprozesses.

[39]) Im Abschnitt 226a 21 — b 5 halten wir folgende Umstellungen und Streichungen im Texte für notwendig. 1. 226a 21 *ἐστί* — b 2 *ἥξουσιν* setzen wir nach 226b 9 *προαίρεσις*; denn obgleich die Bedeutung der *βούλευσις* für die Wesensbestimmung der *πρ.* erst 226b 2—9 festgestellt wird, ist hier schon von den Objekten der *βούλευσις* die Rede. 2. Die Propositio 226a 18—20 dürfte zu streichen sein; denn hier wird als Zweck der Untersuchung ein Gegenstand bezeichnet, der bereits behandelt ist und im folgenden auch nicht wirklich behandelt wird *(τί δὲ διαφέρει τούτων)*; auch ist *ὑπόληψις* verdächtig. (Durch die unter 1 vorgeschlagene Umstellung werden diese Zeilen an sich überflüssig.) 3. Der Satz 226a 31 *ἀλλ᾽* — *ἁπάντων* hat nur Sinn, wenn er als Übergang zu dem mit *διό* 33 beginnenden Abschnitt genommen wird; wir setzen ihn daher mit Bonitz

nach *ἐστίν* 33. — Hingegen sehen wir keinen Grund, mit Bonitz dem Satz 30: *τὸ δ' ὅλως οὐ πρακτόν* eine andere Stelle anzuweisen. 4. Der Satz 226a 31 *ἤ* — 32 *ἐστίν* gehört nach 226a 4 *ψευδής*. 5. Der Satz 226a 32 *τὰ δὲ* — 33 *ἐστίν* hat nur Sinn, wenn man ihn nach *πρακτόν* einfügt. 6. Die Worte 226b 3 *ἐστιν ὡς ἑκάτερον οὐδ' ἄμφω* sind formell anstössig, inhaltlich widersprechen sie schnurstraks dem folgenden, weshalb sie zu streichen sind. 7. Ebenso ist der Satz 226b 3 *ἐξαίφνης* — 4 *βούλονται* verdächtig. Denn das hier angegebene Argument erscheint, da die Untersuchung bereits abgeschlossen ist und hier nur eine Zusammenfassung der Ergebnisse erfolgt, als überflüssig und sinnstörend. Der unseren Ausführungen zu grunde gelegte Text ist demnach folgender: Nach 226a 17 *ἐστίν* folgt 226b 2 *ἐπειδὴ οὖν οὔτε δόξα οὔτε βούλησίς ἐστι προαίρεσις (ἐξαίφνης γὰρ προαιρεῖται μὲν οὐθείς, δοκεῖ δὲ πράττειν καὶ βούλονται ὡς) ἐξ ἀμφοῖν ἄρα. ἄμφω γὰρ* u. s. w. bis 226b 9 *προαίρεσις* wie Susemihl. Dann: 226a 21 *ἔστι* — 30 *πρακτόν* wie Susemihl. Darauf 32 *τὰ δὲ* — 33 *ἐστίν*. Jetzt 31 *ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν περὶ ἁπάντων. διὸ* (33) u. s. w. bis *ἥξουσιν* 226b 2 wie Susemihl. Weitergefahren wird mit 226b 10.

[40]) 226a 26 *ἀνοήμων* mit Fritzsche.

[41]) *γραμματικοί* 226a 35 wie *γραμματική* 38 ist nicht = Grammatiker bezw. Grammatik, wie Rieckher übersetzt, sondern, wie der Gedankengang zeigt, = des Schreibens Kundige bezw. Schreibkunst; vgl. auch N. E. 112b 2, G. E. 189b 19.

[42]) Im Satz *περὶ ἧς ἂν σκοπῶσιν, εἰς ἄπειρον ἥξουσιν* wird *ἄπειρον* angefochten — mit Unrecht; denn Eud. will sagen: Würde man auch noch über die Dinge, die an sich schon feststehen, überlegen, so käme man überhaupt nicht über das Überlegen hinaus. Vgl. auch N. E. 113a 2: *εἰς ἄπειρον ἥξει.*

[43]) Der nämliche Vergleich D 151a 16 f.

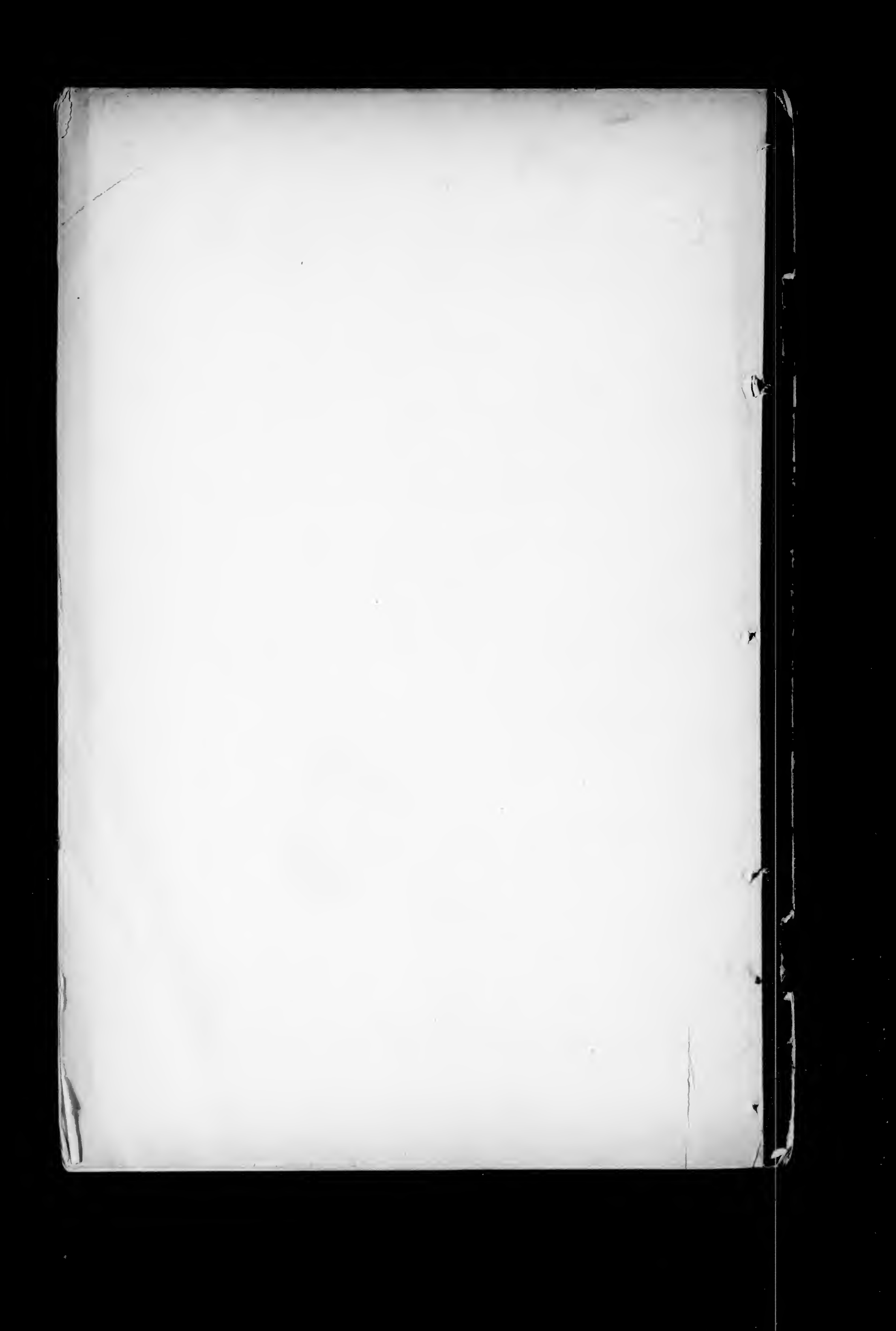
[44]) Ramsauer und Susemihl klammern übrigens die betreffenden Zeilen ein.

[45]) Auch in D wird die Definition der *πρ.* ohne Angabe der Objekte zitiert (139a 23, 139b 4).

[46]) Vgl. auch 200a 1 f.: *ᾧ δ' ἐστὶν αἵρεσις, ἐν τῷ λόγῳ καὶ τῷ λόγον ἔχοντι ἐστίν.*

[47]) Das Verdienst Hemans (des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Leipzig 1887) ist es, diesen Kardinalunterschied zwischen der Aristotelischen Auffassung unseres Problems und derjenigen gewisser Philosophen der Neuzeit gründlich erörtert und betont zu haben (s. bes. Nr. 41 und 58). Für uns genüge daher die Konstatierung, dass auch E. E. und G. E. völlig auf dem Standpunkt der N. E. stehen. — Wenn Zeller, Ph. d. Gr. p. 591, sagt: „Die inneren Vorgänge freilich, durch welche die freie Willensthätigkeit zu stande kommt, genauer zu bestimmen und die im Begriffe der Willensfreiheit liegenden Schwierigkeiten gründlicher zu lösen, hat Aristoteles nichi versucht", so ist dieses Urteil wenigstens in seinem ersten Teil für die N. E. zu hart — man denke nur an die genaue Zergliederung des Beratungsprozesses in der N. E. —, in seinem zweiten Teil aber dürfte es dahin zu ergänzen sein, dass dem A. eine Auffassung des Problems, wie sie Schopenhauer u. a. haben, ferne liegt. — Auch die Charakterisierung des Aristotelischen Standpunktes als eines „psychologischen

Determinismus" (Hildebrand p. 63) ist schief; denn A. ist weit entfernt zu sagen, dass die Vernunft von den Motiven determiniert wird, ihm ist vielmehr die Vernunft selbst dasjenige, das unter den verschiedenen zur Erreichung eines Zieles dienlichen Mitteln das ihr am besten scheinende auswählt und so die Entscheidung trifft (N. E. III. c. 5).



VOLUME 2

Vergleichung

der

drei Aristotelischen Ethiken

hinsichtlich ihrer Lehre

über die Willensfreiheit.

Schluss.

Von

Dr. J. Aumüller,

K. Gymnasiallehrer.

PROGRAMM

des

K. humanistischen Gymnasiums Landshut

für das Schuljahr 1899/1900.

Druck der Jos. Thomannschen Buchdruckerei in Landshut.

§ 21. III. Abschnitt.

Die Beschaffenheit des *βουλητόν* (des *τέλος)* und die Bedeutung des sittlichen Charakters für die Gestaltung desselben.

N. E. (113 a 13—b 2). I. Der erste Teil (14—22) ist polemischer Natur. Schon früher sei bemerkt worden, dass, wie die *προαίρεσις* auf die Mittel, so die *βούλησις* auf das *τέλος* sich beziehe.[1]) Nun betrachten als Gegenstand der *βούλησις* die einen das wirkliche Gute *(τὸ ἀγαθόν)*[2]), die anderen das scheinende Gute (*τὸ φαινόμενον ἀγαθόν)*[3]). Beide Ansichten sind unrichtig. Nach der ersten nämlich würde sich der Widerspruch ergeben, dass dasjenige, was einer in schlechter Wahl wünscht, nicht das Gewünschte sein könnte — denn wäre es das Gewünschte, so könnte es nicht schlecht sein —; nach der zweiten Anschauung aber könnte es überhaupt kein natürliches Objekt des Wünschens (*βουλητὸν φύσει)* geben, sondern nur ein jedem so scheinendes *(ἑκάστῳ τὸ δοκοῦν)*; nun erscheint aber dem einen dieses, dem andern jenes als das *βουλητόν*, also könnte es möglicherweise sogar das Gegenteil sein. II. Des A. Ansicht liegt in der Mitte. 1. An sich und in Wahrheit ist der Gegenstand des Wünschens das Gute, jedem aber das scheinende Gute.[4]) Für den Vollkommenen *(σπουδαῖος)* fällt das scheinende Gute mit dem wirklichen Guten zusammen, während hingegen für den Unvollkommenen das scheinende Gute das zufällige *(τὸ τυχόν)* ist. Es ist dies ja auch im Gebiete des Körperlichen so: Dem Kranken sagt manches zu, was dem gesunden Organismus nicht zuträglich ist; so z. B. erscheint ihm manches als bitter uud süss, was es in Wahrheit nicht ist.[5]) (23—29.) Warum aber erscheint das wirkliche Gute dem Vollkommenen, nicht aber dem Unvollkommenen? Deswegen, weil der Vollkommene

in allem richtig urteilt und ihm in allem das Wahre erscheint; ja, darin besteht vielleicht sein grösster Vorzug, dass er in allen Dingen das Wahre sieht, indem er gleichsam Richtschnur und Mass derselben ist.[6]) Der unvollkommene Mensch hingegen *(οἱ πολλοί)* lässt sich durch die Lust täuschen; so hält er das Angenehme für ein Gut und wählt es, das Unangenehme aber vermeidet er als ein Übel.[7]) (29—b 2.)

Bei näherer Betrachtung dieser Ausführungen ist zunächst festzustellen, was für *τέλη* A. hier im Auge hat. N. E. I, 1—5 werden nämlich zwei Arten unterschieden: zunächst das absolute letzte *τέλος* oder das höchste Gut *(τὸ ἄριστον)*, das Selbstzweck ist; dies ist die *εὐδαιμονία* — denn nach ihr streben wir um ihrer selbst und nie um eines anderen Dinges willen —; ausser diesem letzten Zweck und höchsten Gut aber gibt es noch eine grosse Anzahl von Zwecken oder Gütern, die um des höchsten Zweckes willen erstrebt werden — wir bezeichnen sie der Kürze halber als „relativ"; dies ist z. B. in der Heilkunst die Gesundheit, in der Feldherrnkunst der Sieg, in der Baukunst das Haus. Offenbar nun sind an unserer Stelle die „relativen" Ziele gemeint; denn nur sie können Gegenstand des Irrtums ein, während alle Menschen von Natur unfehlbar und ausnahmslos nach Glückseligkeit streben.

Welche sachliche Bedeutung hat nun aber unser Kapitel? Nachdem A. früher bemerkt hat, dass eine Wahl nur hinsichtlich der Mittel, nicht aber auch hinsichtlich der Ziele stattfindet, dass vielmehr letztere von vornherein feststehen, läge es nahe anzunehmen, dass der Mensch hinsichtlich der Ziele unfrei und determiniert sei. Demgegenüber sieht sich A. veranlasst festzustellen, dass für die Gestaltung des *τέλος* der sittliche Charakter massgebend ist, und dass daher, wenn die Ziele auch keiner Wahl unterliegen, doch dem Tugendhaften das richtige Ziel erscheint und dass also die Tugend es ist, welche die Wahl des richtigen *τέλος*, des wirklichen *ἀγαθόν* verbürgt. Damit ist die für unser Thema wichtige Frage, ob die Erkenntnis des wirklichen *ἀγαθόν* vom Menschen selbst abhängt, genügend klar gestellt; denn da die Tugend freiwillig ist (III, 7), so folgt, dass auch die Wahl des wirklichen *ἀγαθόν*, die durch die Tugend bedingt ist, vom Menschen selbst abhängt.

(Direkt ausgesprochen wird diese Folgerung erst 114 a 32: *ὁποῖός ποθ' ἕκαστος ἐστίν, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ* und 114 b 23 f.) Diese Feststellung war um so notwendiger, als die bezüglichen Lehren Platos und der Sophisten, so entgegengesetzt sie einander waren, doch beide zum Determinismus führten. Denn wenn nach Plato das *βουλητόν* immer ein *ἀγαθόν* ist, so ist das Böse, weil es eben kein *ἀγαθόν* ist, nicht *βουλητόν*, also unfreiwillig (wie Sokrates und Plato auch wirklich gelehrt haben), und wenn ferner die Sophisten behaupten, dass es nur ein *φαινόμενον ἀγαθόν* gebe, wir aber über die *φαντασία* nicht Herr seien (s. 114 a 32), so folgt, dass der Mensch für sein sittliches Handeln nicht verantwortlich gemacht werden kann. Dabei ist es begreiflich, dass A. es für besonders wichtig hält, gerade den Sophisten gegenüber die Bedeutung der sittlichen Beschaffenheit des Menschen für die Erkenntnis des richtigen *τέλος* zu betonen und ihren Satz, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, auf den *σπουδαῖος* einzuschränken. Zugleich ergibt sich hieraus gegenüber dem sokratischen Intellektualismus, dass das Streben nach einem unrichtigen *τέλος* auf einen Defekt im sittlichen Charakter zurückzuführen ist. — Terminologisch fällt auf, dass hier in Widerspruch mit früheren Bestimmungen zu *τέλος* wiederholt das Zeitwort „wählen" tritt (113 a 18, b 1). Diese Inkonsequenz ist offenbar auf die Relativität des Unterschiedes von Zweck und Mittel zurückzuführen; denn allerdings liegt es nahe zu sagen, dass jemand das Angenehme, indem er es für ein Gut hält, statt des wirklichen Guten „wählt", während in Wahrheit keine Wahl, sondern lediglich ein Wollen vorliegt.[8])

E. E. a) (227 a 18—b 1.) 1. Manche Dinge lassen keinen anderen Gebrauch zu als den naturgemässen, wie der Gesichtssinn und der Gehörssinn: man kann nicht sehen, was nicht unter den Gesichtssinn fällt,[9]) nicht hören, was nicht unter den Gehörsinn fällt. Dagegen kann man im Besitze des Wissens etwas thun, was nicht dessen natürliches Objekt ist;[10]) das ärztliche Wissen z. B. hat den natürlichen Zweck gesund zu machen, es kann aber auch dazu benützt werden, um krank zu machen: dies ist ein naturwidriger Zweck. (22—28.) Ähnlich ist das *τέλος* von Natur immer ein Gut, wider die Natur aber

und infolge einer Verkehrtheit (*παρὰ φύσιν καὶ διαστροφῇ*)[11]) nicht das wirkliche, sondern das scheinende Gute (18—22), d. h. das Schlechte (28—30). — Die *διαστροφή* erfolgt nicht nach etwas Beliebigem, sondern gerade nach dem Schlechten hin deswegen, weil der Irrtum überhaupt nicht auf etwas Beliebiges führt, sondern auf das dem Richtigen Entgegengesetzte; im Gebiet der Ethik aber sind der Tugend als der richtigen Mitte die fehlerhaften Extreme des Zuwenig und Zuviel entgegengesetzt (31—38).

2. Schuld an der Täuschung ist das Angenehme und das Unangenehme, insofern der Seele ersteres als gut, letzteres als schlecht erscheint (38—b 1).

Bei einem Vergleiche dieser Äusserungen mit denjenigen der N. E. zeigen sich folgende Unterschiede. Polemische Äusserungen, wie sie die N. E. hat, fehlen hier gänzlich. — Was die Lehre selbst betrifft, so ist nach der N. E. jedem das *τέλος* das scheinende Gute, nur dass es für den Vollkommenen im wirklichen Guten, für den Unvollkommenen im *τυχόν* besteht; nach der E. E. aber ist das scheinende Gute *τέλος* nur infolge einer Verkehrtheit, also nur dem Unvollkommenen. In Zusammenhang damit steht, dass nach der E. E. scheinendes Gut nur das Schlechte ist und sein kann (31—38), während es nach der N. E. auch das wirkliche Gute sein kann. Doch hat dieser ganze Unterschied jedenfalls nur formelle Bedeutung.[12]) — Die von der irrtümlichen Sinnesempfindung des Kranken genommene Analogie der N. E. ist in der E. E. durch den Hinweis auf den möglichen naturwidrigen Gebrauch des Wissens ersetzt. — In der Angabe des psychologischen Grundes der Täuschung stimmen beide Ethiken überein.

b) Die Äusserungen der N. E., dass nur der Tugendhafte in allen Dingen das Wahre sieht und dass also die Wahl des richtigen *τέλος* durch den Besitz der Tugend bedingt ist, entspricht in der E. E. die Stelle 227 b 12—228 a 5, wo das Problem folgendermassen formuliert ist: Ist es die Tugend, die die *προαίρεσις* — dieser Terminus ist hier in Bezug auf das *τέλος* gebraucht[13]) — untadelig und das *τέλος* richtig macht? Die breiten Ausführungen lassen sich auf folgenden Kern reduzieren. An jeglicher Richtigkeit ist entweder der *λόγος* oder die Tugend schuld (227 b 34); nun aber gibt es in Bezug auf das *τέλος* keine Überlegung (*λόγος*), sondern dieses steht von vornherein fest (24—33); also ist es die Tugend, die das *τέλος* richtig macht (35). Ähnlich macht das Laster das *τέλος* zum unrichtigen (28 a 4 f.). Aus diesen Gründen kann man aus der Wahl des *τέλος* auf den Charakter des Wählenden schliessen (2 f.). Hingegen die Wahl der richtigen Mittel ist Sache eines anderen Vermögens (227 b 39 f.). — Ist diese Partie auch äusserlich ganz unabhängig von der entsprechenden der N. E., so fällt sie doch inhaltlich vollständig mit derselben zusammen.[14]) Bemerkenswert ist, dass Eud. die blosse, wenn auch eindringliche Behauptung der N. E., dass nur dem Tugendhaften das richtige *τέλος* erscheine, durch einen eigentlichen Beweis ersetzt. Der Satz, dass man aus der *προαίρεσις* auf den Charakter des Menschen schliessen könne, findet sich in der N. E. an anderer Stelle (112 a 1 f.); doch ist *πρ.* in der N. E. in Bezug auf die Mittel gebraucht, während sie hier, wie bemerkt, vom Ziele steht.

D. Von Belang sind einige Bemerkungen in 144 a, nämlich: 7: *ἡ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν*, 20: *τὴν προαίρεσιν* — hier ebenfalls, wie der Zusammenhang zeigt, in Bezug auf das *τέλος* gebraucht — *ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή*, 34: *τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς*. Dass die richtigen Mittel ergriffen werden, ist nicht Sache der Tugend, sondern der Geschicklichkeit (*δεινότης*) (21 ff.). — Diese Äusserungen sind aufs engste mit denjenigen der E. E. verwandt: es entspricht nicht nur die allgemeine Formulierung der Sätze, sondern sogar die Ausdrucksweise im einzelnen derjenigen der E. E. (*σκοπός* wie in der E. E. für N. E. *τέλος*,[15]) *προαίρεσις* in Bezug auf *τέλος* gebraucht, *διαστρέφει* vgl. mit E. E. *διαστροφῇ*); ausserdem ist hier ganz ebenso wie in der E. E. von der Richtigkeit der Mittel die Rede, während sich die N. E. über diesen Punkt überhaupt nicht ausspricht.

G. E. In der G. E. vermisst man eine besondere Behandlung unseres Gegenstandes. Von einschlägigen Äusserungen sind folgende bemerkenswert. 1. Nach 190 a 1—5 wäre ein Irrtum in der Erkenntnis des *τέλος* gar nicht möglich; dass indessen dieser

Bemerkung, die in vollem Widerspruche zu der Ansicht der beiden anderen Werke stünde, auch für die G. E. keine massgebende Bedeutung beizumessen ist, geht aus der folgenden Partie hervor. 2. (190 a 8—28.) Der Inhalt dieses Abschnittes, dem als Thema die Frage: Auf was zielt die Tugend, auf den Zweck oder auf die Mittel? vorangestellt ist, entspricht im ganzen den Ausführungen der E. E. darüber, dass die Tugend das *τέλος* zum richtigen macht. Die Darlegungen, deren vielfach verderbter Text eine eingehende Wiedergabe nicht empfiehlt, gipfeln in der Feststellung (16 f., 27 f.), dass die Tugend mehr auf den Zweck, der richtig festgestellt sein müsse, als auf die Mittel ziele. — Aus dieser Bemerkung ergibt sich a) dass auch für die G. E. ein Irrtum in der Wahl der *τέλη* möglich ist; denn wie sollte es sonst notwendig sein, das *τέλος* erst richtig festzustellen? b) dass auch für die G. E. die Tugend es ist, welche die Wahl des richtigen *τέλος* verbürgt (in diesem Sinn darf wohl der angegebene Satz ausgelegt werden). Dass hier die Wahl der Mittel nicht in so bestimmter Weise wie in der E. E. und in D von der Tugend unabhängig gemacht wird, ist für unseren Gegenstand ohne Bedeutung.





Anmerkungen zum dritten Abschnitt des ersten Teiles.

---

[1]) 111 b 26 hiess es, die *βούλησις* erstrecke sich mehr auf das *τέλος*; s. Stewart (Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, Oxford 1892) I. p. 248.

[2]) Lehre Platons, s. Grant z. d. St.

[3]) Konsequenz der Lehre der Sophisten, s. Grant und Stewart z. d. St.

[4]) Ähnlich wird 155 b 21—26 bemerkt, dass der Mensch an sich das Gute liebe, jeder aber das ihm scheinende Gute.

[5]) Zu dieser Analogie vgl. D 154 b 17: „Zufällig (*κατὰ συμβεβηκός*) angenehm nenne ich die Arznei, von Natur angenehm das, was die Thätigkeit der gesunden Natur hervorruft“, sowie den ähnlichen Gedanken N. E. 173 b 22—25.

[6]) Vgl. die ähnlichen Sätze N. E. 166 a 12 f., 176 a 15—19, sowie Pol. VII, 13, 332 a 22: *τοιοῦτος ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά.*

[7]) Kirchmann (Erläuterung Nr. 79) irrt, wenn er meint, dass diese Ausführungen den im 1. Buch c. 1 gegebenen Bestimmungen widersprächen, weil dort als *τέλος* das Gute bezeichnet sei, hier aber auch das Angenehme als solches erscheine. Denn dort ist nur gesagt, dass alle Handlungen ein Gut erstreben; es ist also keineswegs ausgeschlossen, dass der Mensch etwas für ein Gut hält und erstrebt, was in Wahrheit keines ist. Vgl. auch 1095 b 14 ff.

[8]) Auch 114 b 8 findet sich *αἱρεῖσθαι* vom *τέλος*.

[9]) Vgl. dagegen 246 a 26—31: Das Auge dient nicht bloss zum wirklichen Sehen, sondern auch, wenn man es verdreht, zum Falschsehen; ersteres ist der naturgemässe, letzteres der zufällige Gebrauch.

[10]) Diese und die folgenden Zeilen geben wir interpretiert wieder.

[11]) *διαστροφῇ* mit Fritzsche statt *διαστροφήν*.

[12]) De an. III, 10 bedeutet das „scheinende“ Gute ebenfalls dasjenige, welches in Wirklichkeit kein Gut ist.

[13]) Zum Beweis vgl.: 227 b 14 *ὥστε οὗ ἕνεκα δεῖ* (= das richtige Ziel [36: *τέλος δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα*]) *προαιρεῖσθαι*, 38 *τῷ προαιρεῖσθαι οὗ ἕνεκα*, 228 a 2 *ἐκ* — 4 *πράττει*, 227 b 35 *διὰ* — *τέλος* verglichen mit 228 a 4 *ὁμοίως* — 5 *προαίρεσιν*; vgl. auch den ähnlichen uneigentlichen Gebrauch von *αἱρεῖσθαι* in der N. E. Die Zeilen 227 b 38—228 a 2 scheinen von einem den termino-

logischen Widerspruch mit den früheren Feststellungen bemerkenden Gelehrten herzurühren; man vergleiche die Widersprüche: 227 b 38 *τῷ προαιρεῖσθαι οὗ ἕνεκα* — gleich darauf *ἔστι μέντοι ἡ προαίρεσις οὐ τούτου, ἀλλὰ τῶν τούτου ἕνεκα*, 228 a 1 *τοῦ δὲ τὸ τέλος ὀρθὸν εἶναι τῆς προαιρέσεως ἡ ἀρετὴ αἰτία* — darauf *καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τῆς προαιρέσεως κρίνομεν ποῖός τις.* — Übrigens findet sich *προαίρεσις* in Bezug auf das *τέλος* auch noch an anderen Stellen der E. E. (227 a 36, b 3, 228 a 15 u. 16).

[14]) E. E. 248 b 26 steht übrigens der gleiche Gedanke auch in der Fassung der N. E.: *ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστιν ᾧ τὰ φύσει ἀγαθὰ ἐστιν ἀγαθά.*

[15]) Für die Annahme der ursprünglichen Zugehörigkeit unserer Partie zur E. E. kann dieser Umstand allerdings nicht geltend gemacht werden; denn *σκοπός* = *τέλος* findet sich auch N. E. 106 b 32 u. 119 b 16.

II. Besonderer Teil.

§ 22. Freiwilligkeit von Tugend und Laster.

N. E. (113 b 3—115 a 3.) Die Ausführungen zerfallen in sechs Teile. 1. Demonstratio (113 b 3—13). a) Freiwilligkeit der Tugend, abgeleitet aus den bisherigen Resultaten (3—6). Der Zweck ist gewollt, die Mittel sind überlegt und gewählt, daher ist auch das Handeln, das sich darum dreht, gewählt und freiwillig; nun dreht sich das tugendhafte Handeln darum, also ist die Tugend freiwillig (*ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή*).[1]) b) Freiwilligkeit des Lasters, abgeleitet aus der Freiwilligkeit der Tugend (6- 13). Wo das Handeln bei uns steht, da steht auch das Nichthandeln bei uns, und wo das Nichthandeln bei uns steht, da steht auch das Handeln bei uns (I). Daher wenn es bei uns steht, etwas sittlich Gutes zu thun (wie unter a bewiesen ist), so steht es auch bei uns, etwas sittlich Schlechtes nicht zu thun, und wenn das Nichthandeln als gutes bei uns steht (was aus a und b I folgt), so steht auch das Handeln als schlechtes bei uns (II). Wenn es aber von uns abhängt, das Gute und das Schlechte zu thun und zu unterlassen, darin aber tugendhaft und lasterhaft sein besteht, so steht es auch bei uns, tugendhaft und lasterhaft zu sein.[2]) Aufgrund dieses Argumentes wird im Folgenden (13—21) die Sokratische Lehre, dass zwar die Tugend freiwillig, das Laster aber unfreiwillig sei (s. Wildauer I § 19, Heman Nr. 6), zurückgewiesen. Denn würde man annehmen, dass das Laster unfreiwillig sei, so müsste man die Richtigkeit des eben gelieferten Beweises bestreiten und überhaupt leugnen, dass der Mensch Prinzip und Erzeuger seiner Handlungen ist.

2. Comprobatio (113 b 21—114 a 3). Die Freiwilligkeit von Tugend und Laster wird bezeugt von den einzelnen und von den Gesetzgebern. Denn man bestraft diejenigen, die Böses thun, soweit sie nicht gezwungen oder aus unverschuldeter Unwissenheit handeln, und ehrt diejenigen, die Gutes thun, in der Absicht, die einen anzuspornen, die andern abzuschrecken. An-

getrieben aber können wir nur zu etwas werden, was in unserer Macht liegt (113 b 21—30). Ja, selbst für Verbrechen, die man im Zustand verschuldeter Unwissenheit verübt, wird man bestraft. Die Strafen für Betrunkene werden sogar verdoppelt; denn es stand bei ihnen, sich nicht zu betrinken, dies aber ist die Ursache ihrer Unwissenheit (30—33). Ebenso werden solche bestraft, die gesetzliche Bestimmungen, die man wissen soll und kann, nicht wissen, und überhaupt alle diejenigen, bei denen die Unwissenheit aus Nachlässigkeit zu entspringen scheint (33—114 a 3).

Hiezu ist zu bemerken, dass, wenn ein Vergehen von der Gesetzgebung mit Strafe belegt wird, dies noch kein Beweis für die Freiwilligkeit desselben ist. Denn auch vom Standpunkte des Deterministen aus müsste die Gesetzgebung um der Staatserhaltung willen Strafen festsetzen, um stärkere Gegenmotive auf die zum Verbrechen Geneigten einwirken zu lassen.[3]) Überhaupt ist es verkehrt, die vulgären Anschauungen und Gepflogenheiten zur Norm der Entscheidung in unserer Frage zu machen; vielmehr sollten jene auf grund der Ergebnisse der theoretischen Untersuchung auf ihre Richtigkeit geprüft werden; sagt doch A. 109 b 34 selbst, die Untersuchung des Freiwilligen sei für die Gesetzgeber nützlich; wie kann er also die schon bestehende Gesetzgebung zum Ausgangspunkt nehmen, während er doch erst die Normen für dieselbe aufzustellen verspricht? Was speziell das Handeln im Zustande der Trunkenheit betrifft, so nennt A. selbst in der Pol. II, 12 (Ende) ein Gesetz des Pittakos, wonach Trunkene, die im Rausch jemand schlugen, schwerer bestraft werden sollten als Nüchterne, ein „eigentümliches“; P. habe hiebei *nicht auf Gründe der Nachsicht, die man eigentlich mit Betrunkenen in höherem Grade haben müsse, sondern auf die der Zweckmässigkeit gesehen.*

3. *Einwand des Determinismus* (114 a 3—13)[4]): Derartige Menschen sind vielleicht von Natur so, dass sie sich um jene Dinge nicht kümmern. Widerlegung: Dass sie so sind, daran sind sie selbst schuld durch ihr zügelloses Leben; ebenso sind solche, die ungerecht oder ausschweifend sind, selbst daran schuld, denn ersteres wird man durch viele einzelne ungerechte Handlungen, letzteres durch ein in Schwelgerei hingebrachtes Leben.

(*Der Charakter ist also nicht angeboren*, wie die Sophisten sagen, *sondern erworben*; weiteres hierüber s. § 23.) Dass aber viele einzelne Handlungen zu dauernden moralischen Beschaffenheiten (ἕξεις) führen, weiss jeder, er müsste denn stumpfsinnig sein;[5]) wenn er es also weiss und doch in einer Weise handelt, dass er ungerecht wird, so ist er freiwillig ungerecht.

4. *Zurückweisung der sokratischen Lehre* (114 a 11—21) (Sokrates lehrte, dass der Schlechte nicht mit Willen schlecht sei [vgl. Wildauer I § 19]). Es wäre widersinnig, wenn derjenige, der Unrecht thut, nicht ungerecht, oder derjenige, der ein ausschweifendes Leben führt, nicht ausschweifend zu sein wünschte.[6]) Zugeständnis: *Freilich, wenn einer einmal ungerecht ist, so bleibt er ungerecht, auch wenn er gerecht sein will.* So ist es ja auch bei den physischen Krankheiten; denn wenn jemand durch sein unmässiges Leben und durch seinen Ungehorsam gegen den Arzt krank geworden ist, so wird er nicht gesund, wenn er es auch noch so sehr wünscht; aber ursprünglich hat er es in seiner Hand gehabt, nicht krank zu werden. Ebenso hat es der Ungerechte und der Ausschweifende in seiner Hand gehabt, nicht so zu werden; nachdem sie es aber geworden sind, steht es nicht mehr in ihrer Macht, es nicht zu sein. — Den gleichen Gedanken spricht A. am Schlusse des Kapitels (114 b 30—115 a 3) aus, wo er nochmals daran erinnert, dass nur die einzelnen Handlungen, die allmählich zur Bildung der ἕξις führen, von Anfang bis zu Ende in unserer Gewalt sind, die ἕξεις aber nur im Anfang (d. h. so weit sie noch nicht gebildet sind). Mit anderen Worten: der Charakter ist nicht angeboren, sondern frei erworben, allein, wenn er sich einmal gebildet hat, so steht es nicht in unserer Macht, ihn nicht haben zu wollen. Daraus folgt, dass die Handlungen selbst, wenn einmal die ἕξις gebildet ist, unfrei sind, denn die einzelne Handlung richtet sich nach der unveränderlichen ἕξις. Doch ist damit nicht gesagt, dass der Mensch für diese Handlungen nicht verantwortlich wäre; vielmehr verhält es sich genau wie mit der Gestaltung der τέλη: diese unterliegen ja ebenfalls keiner Wahl, sondern gestalten sich nach der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, aber gleichwohl ist dieser verantwortlich, weil er selbst

Urheber seiner sittlichen Beschaffenheit ist (§ 21); ebenso ist der Mensch auch für jene einzelnen Handlungen verantwortlich, weil die Bildung der ἕξεις, nach denen sie sich richten, ursprünglich in seiner Hand lag. — Indessen scheinen obige Worte nicht dahin gedeutet werden zu dürfen, dass der Charakter, wenn einmal erworben, unveränderlich sei. Denn A. erklärt es nicht für unmöglich, ein anderer zu werden, sondern nur, ein anderer zu sein (114 a 14: *ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος*, 21: *γενομένοις δ' οὐκέτι ἔξεστιν μὴ εἶναι*), mit anderen Worten: man kann nicht urplötzlich den schlechten Menschen aus- und den guten anziehen, ebenso wenig, wie aus einem Kranken plötzlich ein Gesunder werden kann; denn wie die Krankheit eine inhärierende Beschaffenheit des Körpers, so ist das Laster eine inhärierende Eigenschaft der Seele, die nicht mit einem Male ausgetrieben werden kann. Allein dies hindert nicht, dass allmählich aus einem Schlechten ein Guter werden kann dadurch, dass man fortgesetzt tugendhafte Werke vollbringt und sich so allmählich eine tugendhafte ἕξις erwirbt, ebenso wie ja auch der Kranke durch Befolgung ärztlicher Vorschriften und durch entsprechende Lebensweise wieder gesund werden kann.[7])

5. Simile (114 a 21—31). Sogar einzelne physische Krankheiten fallen in das Gebiet des Freiwilligen, diejenigen nämlich, derentwegen man getadelt wird. Dies aber sind die aus Mangel an körperlicher Abhärtung und aus Nachlässigkeit entstandenen; hingegen tadelt niemand Naturfehler oder überhaupt solche Gebrechen, an denen man unschuldig ist. Daher sind auch von den sittlichen Gebrechen diejenigen, die getadelt werden, in unserer Macht.

6. Zurückweisung eines weiteren Einwandes (114 a 31—b 30). Einwand (der Sophisten, vgl. § 21): Alle streben nach dem *φαινόμενον ἀγαθόν*, über die *φαντασία* aber ist niemand Herr. Entgegnung: A. einigt sich zunächst mit den Gegnern über einen auch von ihnen anerkannten Grundsatz: „Gewiss ist, dass jedem das Ziel so erscheint, wie er sittlich beschaffen ist“ (114 a 32 f.)[8]) Nun gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder jeder ist selbst Urheber seiner sittlichen Beschaffenheit (wie A. meint) oder sie ist ihm angeboren (wie die

Sophisten meinen). A. beweist, dass die Sophisten in beiden Fällen die Freiwilligkeit des Lasters zugeben müssen.

Erste Möglichkeit (114 b 1—3). Ist jeder selbst Urheber seiner sittlichen Beschaffenheit, dann ist er auch selbst Urheber seiner *φαντασία* (d. h. der Art und Weise, wie ihm das *τέλος* erscheint).[9])

Zweite Möglichkeit (3—30). Wenn niemand schuld an seinen schlechten Thaten ist, sondern diejenige Richtung des Begehrungsvermögens auf das Ziel, gemäss der wir das wirkliche Gute wählen, uns angeboren sein muss, so ist die Tugend ebenso wenig freiwillig als das Laster[10]) (3—13). Denn das *τέλος* steht dann dem Guten ebenso wie dem Schlechten von Natur oder sonstwie fest, das übrige aber, das darauf Bezug hat, thun beide in gleicher Weise. Es ist daher an sich gleichgiltig, ob man annimmt, dass dem Menschen das Ziel von Natur erscheine oder dass es in irgend einer Weise von ihm selbst abhänge: sowie man annimmt, dass deswegen die Tugend freiwillig ist, weil der Tugendhafte das auf das Ziel Bezügliche freiwillig thut, so muss man zugeben, dass auch das Laster freiwillig ist; denn für den Lasterhaften bestehen die gleichen Verhältnisse wie für den Tugendhaften, und er bestimmt sich dann, wenn auch nicht in der Festsetzung des Zieles, so doch in seinen Handlungen ebenso selbst wie der Tugendhafte. Nun nimmt man aber an, dass die Tugend freiwillig ist, also ist auch das Laster freiwillig (13—30).

E. E. 222 b 15—223 a 20. I. (222 b 15—223 a 9.) Zuerst wird ganz allgemein die Möglichkeit einer Entscheidung nach entgegengesetzten Richtungen betont. Die Ausführungen lauten (in freier Wiedergabe) folgendermassen. Alle Substanzen sind in gewissem Sinne Prinzipien (*ἀρχαί*) (22 b 16—18), jedoch der Mensch allein ist Prinzip von Handlungen (19) und zwar ist er ein eigentliches Prinzip (*ἀρχὴ κυρία*), insoferne er Prinzip einer ersten Bewegung — der Handlung nämlich — ist (21, 28 f.). Obgleich nun die unbeweglichen *ἀρχαί*, wie die mathematischen, dieses eigentliche Wesen nicht haben — eine ursprüngliche Bewegung geht ja nicht von ihnen aus, sondern die Folgerungen,

die sich aus ihnen ergeben, sind notwendig und unveränderlich, und sie würden sich nur dann ändern, wenn andere ἀρχαί einträten (23—28) —, so lässt sich doch vermöge einer gewissen Analogie eine Art mathematischen Beweises führen (31). Daran, dass das Viereck 4 R hat, ist offenbar der Umstand schuld, dass das Dreieck 2 R hat; würde sich aber das Dreieck ändern, so müsste sich auch das Viereck ändern (31—39). Wenn nun sonst nichts daran schuld ist, dass das Dreieck sich so verhält, so ist es eine Art Prinzip und Ursache dessen, was daraus folgt (39—41). Wenn sich daher einige Dinge entgegengesetzt verhalten können, so müssen sich auch ihre Prinzipien entgegengesetzt verhalten (41 f.) (I). Nun kann sich vieles, von dem der Mensch Prinzip ist, entgegengesetzt verhalten (23 a 1—4), d. h. viele Handlungen, deren Prinzip der Mensch ist, können sowohl geschehen als nicht geschehen (4 f.) (II). *Daher hängt es von ihm ab, sie auszuführen oder zu unterlassen* (6) *und er ist ihr Urheber* (7 f.) (III). (Eigentlich müsste die Schlussfolgerung lauten: Also kann der Mensch sich entgegengesetzt verhalten.)[11]) II. (223 a 9—20.) Nun folgt die spezielle Anwendung des allgemeinen Satzes auf die Frage der Freiwilligkeit von Tugend und Laster. Die Tugend wird gelobt, das Laster getadelt; Lob und Tadel treffen nur solche Dinge, von denen der Mensch selbst Urheber ist, also drehen sich Tugend und Laster um die Handlungen, deren Urheber der Mensch selbst ist (9—15) (I) Nun ist nach allgemein übereinstimmender Ansicht der Mensch Urheber derjenigen Handlungen, die freiwillig und vorsätzlich sind (16 bis 19) (II). *Also sind auch Tugend und Laster freiwillig* (19 f.).[12]) — Wenn auch schon in der N. E. der Mensch als ἀρχή seiner Handlungen bezeichnet wird (vgl. bes. 113 b 17 ff.), dieses Argument also seiner Wurzel nach bereits in der N. E. enthalten ist, so ist doch die überragende Bedeutung bemerkenswert, die der ἀρχή-Begriff in der E. E. für die Argumentation erhalten hat Es ist auch anzuerkennen, dass Eud. seine Beweisführung auf eine breitere metaphysische Grundlage zu stellen sucht.

Abgesehen von der eben behandelten Erörterung, die die E. E., wie in § 2 bemerkt, gleich am Anfang ihrer Abhandlung über die Willensfreiheit bringt, kommt dieselbe noch 228 a 5 (—11) auf

unseren Gegenstand zurück. Doch haben diese Äusserungen keine wirkliche Bedeutung; denn wenn gesagt wird, dass Tugend und Laster deshalb freiwillig sind, weil keine Notwendigkeit besteht, das Böse zu thun, so ist dies eine blosse Behauptung, die erst bewiesen werden müsste. — Über die Möglichkeit, die ἕξις zu ändern, äussert sich die E. E. nicht.

Wirft man einen vergleichenden Blick auf die Erörterungen der N. E. und der E. E., so ist auffällig, dass letztere gerade in dieser wichtigen Frage sich fast vollständig von der N. E. trennt; stellt sie doch den umfassenden, alle möglichen Seiten des Problems berücksichtigenden Ausführungen der N. E. nur eine demonstratio gegenüber; ja auch in dieser macht sie sich von der N. E. beinahe unabhängig.[13]) — Der geringe Umfang der Ausführungen der E. E. ist teilweise durch den Mangel aller polemischen Äusserungen veranlasst. Den gleichen Grund hat, wie nebenbei gleich bemerkt werden mag, der Umstand, dass in der E. E. Tugend und Laster ganz gleichmässig berücksichtigt werden, während die N. E. hauptsächlich die Freiwilligkeit des Lasters zu beweisen sucht. Dass aber nicht einmal die demonstratio von der N. E. entlehnt wird, hat wohl in der äusseren Anordnung seinen Grund. Die N. E. schickt ja der Untersuchung der gegenwärtigen speziellen Frage die allgemeinen Erörterungen über das ἑκούσιον, die προαίρεσις und die βούλησις voraus; sie kann daher bei Behandlung unseres Gegenstandes die dort gewonnenen Resultate sich zu nutze machen und von ihnen ausgehend die Freiwilligkeit der Tugend, weiterhin auch die des Lasters beweisen. Die E. E. aber behandelt unser spezielles Problem schon *vor* jenen allgemeinen Ausführungen, ist also schon aus diesem äusseren Grunde nicht im stande, von den gleichen Beweismitteln wie die N. E. Gebrauch zu machen. So zeigt es sich hier, wie die E. E. hinsichtlich des allgemeinen Ganges ihrer Darlegungen gegenüber der N. E. im Nachteil ist, und man muss sagen, dass, von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, die Ausführungen der E. E. an einem dialektischen ὕστερον πρότερον leiden.

D. a) Bemerkenswert sind die Äusserungen 137 a 5—25 über die Möglichkeit, aus einer bleibenden Beschaffenheit heraus zu

handeln und eine vorhandene ἕξις zu ändern. 1. Mit Unrecht glaubt man, dass es in des Menschen Gewalt liege, ungerecht zu handeln. Denn: wohl ist es leicht und in des Menschen Gewalt, eine einzelne ungerechte Handlung auszuführen, allein infolge einer bleibenden Beschaffenheit (ὡδὶ ἔχοντας) so zu handeln ist weder leicht noch in des Menschen Gewalt (5—9). Speziell ist daher die Meinung falsch, dass der Gerechte fähig sei unrecht zu thun. Denn unrecht thun heisst nicht, ungerechte Handlungen zufällig, sondern infolge einer bleibenden Beschaffenheit vollbringen (ὡδὶ ἔχοντα ταῦτα ποιεῖν), wie auch Arzt sein nicht bloss heisst zufällig eine Arznei geben, sondern infolge einer bleibenden Beschaffenheit dies thun (17—25). 2. Ebenso ist es unrichtig zu glauben, dass es leicht ist gerecht zu sein (5 f.). Denn damit allein, dass man etwas Gerechtes thut, kommt noch keine wirklich, sondern nur eine zufällig gerechte Handlung zu stande; zu einer wirklich gerechten Handlung gehört, dass man auf eine ganz bestimmte Weise verfahre (9—17). — Diese Äusserungen gipfeln offenbar in dem Gedanken, dass man nicht plötzlich statt ungerecht gerecht, statt gerecht ungerecht sein kann; sie stimmen also im wesentlichen mit denjenigen der N. E. überein.

b) Auf die Frage, ob eine einmal gebildete ἕξις wieder geändert werden kann, darf eine bejahende Antwort aus 152 a 30—33 erschlossen werden; denn es heisst dort, dass die Gewohnheit zwar schwer zu ändern ist, weil sie der Natur ähnlich ist, dass sie aber doch leichter als die Natur geändert werden kann.

G. E. (187 a 5—b 30).[14])

1. Argument aus der Praxis der Gesetzgeber (187 a 13—19). Die Gesetzgeber verbieten das Schlechte und ermahnen zum Guten und Schönen. Und doch wäre es ungereimt, etwas zu befehlen, was nicht in unserer Macht steht. — Das entsprechende Argument der N. E. betont auch noch das analoge Verfahren der einzelnen Menschen.

2. Argument aus der moralischen Beurteilung (19—23). Um der Tugend willen wird man gelobt, um des Lasters willen getadelt. Lob und Tadel aber erstrecken sich nur auf freiwillige Dinge. — In der N. E. fehlt dieses Argument

an unserer Stelle. Die E. E. verwendet den Gedanken als ein Glied ihres grossen ἀρχή-Argumentes.

3. Einwand (23—29): Physische Krankheiten und Gebrechen trifft kein Tadel; sie sind also unfreiwillig; analog sind auch die seelischen Gebrechen unfreiwillig. Widerlegung: Die Voraussetzung der Gegner ist unrichtig; denn wir tadeln auch solche, die an physischen Krankheiten und Gebrechen leiden, wenn wir ihnen die Schuld daran zuschreiben. — Dieses Argument deckt sich in der Sache mit dem oben unter „Simile“ angeführten der N. E.; nur erscheint es in letzerer direkt als Analogiebeweis.

4) Demonstratio (187 a 29—b 20). Als angeblich schlagendster Beweis wird auch von der G. E. das ἀρχή-Argument der E. E. angeführt. I. Wie die Prinzipien sich verhalten, so verhält sich auch das, was aus ihnen hervorgeht (a 34 f.) (I). Analogiebeweis aus der Geometrie: Da das Dreieck zwei R hat, so hat das Viereck deren vier; hätte aber das Dreieck nicht zwei R, so hätte auch das Viereck nicht vier (a 38 bis b 4). Der Mensch nun ist Prinzip der Handlungen, die er verrichtet (b 4—9); aber die menschlichen Handlungen ändern sich (9—11) (II). Also müssen auch die ἀρχαί der Handlungen sich ändern (12 f.) (III). ἀρχαί sowohl der guten als der schlechten Handlungen aber sind Vorsatz, Wille und überhaupt alle Kräfte der Vernunft; daher ändern sich auch diese (16 f.) II. Nun ändern wir uns in unseren Handlungen freiwillig, also ändern sich auch die ἀρχαί der Handlungen freiwillig, also steht es bei uns, tugendhaft und lasterhaft zu sein (17—20). — Ein Beweis für den Satz, dass die Handlungen und Prinzipien sich freiwillig ändern, wird nicht geliefert. Übrigens ist dieses Argument wesentlich klarer und kürzer als dasjenige der E. E.; auch wird in I die eigentliche Schlussfolgerung, die in der E. E. durch eine andere, wenn auch sinnverwandte, ersetzt ist, wirklich gezogen.[15])

5. Zugeständnis (187 b 20—30). Den Gegnern wird zugegeben, dass wir, wenn es uns auch frei steht, tugendhaft zu sein, doch deswegen nicht, wenn wir es wollen, die allertugendhaftesten sein können. Wie man nämlich seinen Leib auch durch die peinlichste Pflege nicht zum allerschönsten machen kann,

falls er nicht schon von Natur sehr schön ist, wohl aber schöner, ebenso kann man nicht sehr tugendhaft werden, wenn die natürliche Anlage fehlt, wohl aber tugendhafter. — Wenn man aus der Analogie mit der am Körper möglichen Verschönerung die vollen Konsequenzen zieht, so wird der natürlichen Anlage eine solche Bedeutung eingeräumt, dass für die Freiwilligkeit bei Erwerbung der sittlichen Tugend ein winziger Spielraum übrig bleibt. So äussert hier die G. E. eine ihren eigenen sonstigen Ausführungen widersprechende deutliche Hinneigung zum natürlichen Determinismus.[16])

Im ganzen betrachtet erscheint die behandelte Partie hinsichtlich der Wahl der Beweismittel, abgesehen von der Bedeutung, die der natürlichen Veranlagung beigelegt wird, als Auszug aus den beiden anderen Ethiken, indem sowohl einzelne Argumente der N. E. als auch der ἀρχή-Beweis der E. E. benützt werden.

Über die Möglichkeit, eine einmal gebildete ἕξις zu ändern, äussert sich die G. E. im wesentlichen übereinstimmend mit D; sie sagt nämlich: Die Gewöhnung erscheint zwar als stark, weil sie zur anderen Natur wird (203 b 31 f.), doch lässt sie sich durch eine andere Gewöhnung verdrängen (204 a 3).

§ 23. Exkurs über die Entstehung der Tugend.

Auffälliger Weise wird bei Erörterung unseres Problems nur in der N. E. und auch hier nur mit verhältnismässig knappen Worten (114 a 4—10) die hochwichtige Frage der Entstehung von Tugend und Laster behandelt. Es erscheint daher notwendig, die sonstigen Lehren der drei Ethiken über diesen Punkt noch besonders zusammen zu stellen.

N. E. Die Lehre der N. E. lässt sich in folgende Sätze zusammenfassen. I. Die Tugend entsteht nicht von Natur in uns (α), sondern von Natur haben wir die Fähigkeit, sie in uns aufzunehmen (β). II. Zur Wirklichkeit aber wird die Anlage erst durch die Übung (Gewöhnung) (γ), ebenso wie durch die Gewöhnung auch das Laster entsteht (δ). Nur bei edlen Naturen genügt Belehrung statt Gewöhnung (ε). III. Immer aber muss die wirkliche Tugend mit Einsicht verbunden sein (ζ).



ad α) 103 a 19, 106 a 9 f. Beweise: 1. Nichts, was von Natur das Sein hat, lässt sich anders gewöhnen — so lässt sich dem Stein nicht die Richtung aufwärts, dem Feuer nicht die Richtung abwärts angewöhnen —, die sittliche Beschaffenheit aber kann durch Gewöhnung verändert werden (103 a 19—23). 2. Was von Natur in uns ist, von dem bringen wir zuerst die Anlage mit, und erst später äussern wir die entsprechenden Thätigkeiten, wie die Sinne zeigen — beim Gesichts- und Gehörsinn ist zuerst die Anlage vorhanden, dann erst folgt der Gebrauch —; hingegen in den Besitz der Tugend kommen wir dadurch, dass wir zuerst thätig sind (103 a 26—32).

ad β) 103 a 25: (αἱ ἀρεταὶ ἐγγίγνονται) πεφυκόσι (Grant: disposed) μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς. Es sind also die Tugenden weder von Natur in uns vorhanden noch entstehen sie wider die Natur in uns (103 a 23 f.). — Übrigens bemerkt die N. E. an anderen Stellen, dass der Mensch nicht für alles gleich stark veranlagt sei, so 109 a 13—19: Unsere Natur neigt mehr zum einen als zum andern — so z. B. neigen wir mehr zur Sinnlichkeit als zur Enthaltsamkeit —, ferner 109 b 1 ff. Auch dass die Menschen untereinander verschiedene Anlagen haben, gibt die N. E. zu, so 109 b 2 f., namentlich 179 b 7—16: Belehrende Abhandlungen besitzen wohl die Kraft, um Jünglinge von edler Natur zur Tugend anzuspornen, sind aber nicht im stande, die grosse Menge zur Tugend anzutreiben; denn dieselbe ist von Natur so geartet, dass sie sich nicht durch die sittliche Scham, sondern nur durch Furcht bestimmen lässt. (In Pol. VII, 13 wird ebenfalls zugegeben, dass wir manche Anlagen von Natur haben, doch wird zugleich bemerkt, dass dieselben unnütz sind, weil sie sich durch die Gewöhnung zum Schlimmeren oder Bessern wenden.) Immerhin folgt aus den angezogenen Stellen, dass der Mensch in sittlicher Beziehung von Natur doch nicht so ganz einem weissen, unbeschriebenen Blatt Papier vergleichbar ist.[17])

ad γ) Ausser der früher (p. 67 f.) behandelten Stelle 114 a 4—13 vgl. 103 a 17 f. sowie 179 b 20—180 a 14. Auf welche Weise aber vollzieht sich die Gewöhnung? Wie man durch Häuserbauen ein Baumeister, durch Zitherspielen ein Zitherspieler wird, so eignen wir uns durch gerechte Handlungen die Gerechtigkeit,

durch mutige den Mut, durch Handlungen der Selbstbeherrschung die Selbstbeherrschung an (103 a 32—b 2). Dies bestätigen die Gesetzgeber, welche die Bürger durch Gewöhnung tugendhaft zu machen suchen (103 b 2 – 6).

ad δ) 103 b 6—21, 104 a 33 – b 3. Überhaupt aus den gleichartigen Thätigkeiten entwickeln sich die dauernden Beschaffenheiten (103 b 21: *ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται*). Daher hommt nicht wenig darauf an, wie man von Jugend auf gewöhnt ist, sondern sehr viel oder vielmehr alles (103 b 23—25). — Diese Theorie erregt Bedenken. Offenbar nämlich kann die Tugend nur dann als frei erworben betrachtet werden, wenn auch die Gewöhnung freiwillig ist. Nun lassen zwar einige Äusserungen unserer Ethik an eine freie, selbständige Übung denken (103 a 32 – b 2, 103 b 6—21, 104 a 33—b 3, namentlich 114 a 3 – 10), allein andere Stellen weisen entschieden auf eine von aussen kommende Gewöhnung hin, bei der für Freiheit kein Raum mehr ist (103 b 2—6, 179 b 31 ff., bes. 104 b 11—13 und 103 b 23—25). Wie kann in letzterem Falle die Tugend noch frei erworben, eine *ἕξις προαιρετική* sein? Allein auch vorausgesetzt, dass die Übung vom Menschen selbst ausgeht, liegt die Sache noch nicht so klar. Uns wenigstens scheint der Einwand, welcher N. E. II, 3 widerlegt werden soll, dass nämlich das zielbewusste Üben in tugendhaften Handlungen schon den Besitz der tugendhaften *ἕξις* voraussetze, vollberechtigt, und das, was A. dagegen erinnert, nicht genügend beweiskräftig zu sein.

ad ε) 179 b 7—16.

ad ζ) Definition der Tugend 106 b 36 ff. u. a. St.

E. E. Es ist die natürliche (*ἀρετὴ φυσική*) und die eigentliche Tugend zu unterscheiden. Erstere ist blosse Naturanlage und ohne *προαίρεσις* und Einsicht, daher keine eigentliche Tugend, wenn sie auch lobenswert ist; sie besteht in der Beobachtung der richtigen Mitte in gewissen *πάθη* (α). Die eigentliche Tugend entsteht, wenn zur Naturanlage noch *προαίρεσις* und Einsicht hinzukommen, wie auch auf



diese Weise das Laster entsteht (β). Das Sittliche nimmt zu durch Gewöhnung (γ).

ad α) 234 a 24—30. Unter den *πάθη* sind nach III, 7 ausser der gerechten Entrüstung (*νέμεσις*) und Schamhaftigkeit (*αἰδώς*) wunderlicher Weise — und in Widerspruch mit der N. E. (II, 7, IV, 12—14) — auch freundschaftliches Benehmen, Selbstachtung, Wahrhaftigkeit und Witz zu verstehen.

ad β) 234 a 24—30. So wird die gerechte Entrüstung zur Gerechtigkeit, die Schamhaftigkeit zur Selbstbeherrschung, die Wahrhaftigkeit zur Verständigkeit; ebenso wird Neid zur Ungerechtigkeit, Lügenhaftigkeit zur Unverständigkeit (234 a 30 bis 34). — Eud. kommt hier zu sonderbaren Aufstellungen. Die Wahrhaftigkeit z. B. ist eine ethische, Verständigkeit aber eine dianoetische Tugend; wie kann sich also die eine aus der andern entwickeln? — Die Notwendigkeit, dass das sittliche Handeln mit der Vernunft übereinstimmen müsse, wird noch an mehreren Stellen betont.

ad γ) 220 a 39 f. Auf dem Gebiete des Leblosen hingegen kann eine Gewöhnung nicht stattfinden; so lässt sich dem Stein niemals die Richtung aufwärts angewöhnen (220 b 3—5). Eine eingehende Darlegung der Gewöhnung zur Tugend durch tugendhafte Thätigkeit, wie sie die N. E. hat, fehlt in der E. E. — Übrigens bemerkt auch die E. E. 222 a 24 ff., offenbar im Anschluss an N. E. 109 a 13—19, dass unsere natürlichen Anlagen nach den verschiedenen Richtungen hin verschieden sind. Nach 247 b 21—26 erstreben gewisse Menschen, die von der Natur begünstigt sind (*εὐφυεῖς*), die rechten Gegenstände in der rechten Weise ohne Vernunft, bloss weil ihre Natur gut ist.

Die Lehre der E. E. unterscheidet sich also von derjenigen der N. E. in einem wesentlichen Punkte: Nach der N. E. entsteht die Tugend nicht von Natur, sondern durch Gewöhnung, nach der E. E. aber entsteht sie von Natur in uns und wird durch die Gewöhnung nur verstärkt. Die E. E. räumt also im Gegensatz zur N. E. dem angebornen Charakter grosse Bedeutung ein. Wie dies freilich mit der anderweitigen uneingeschränkten Betonung der Freiwilligkeit der Tugend vereinbar ist (§ 22), darüber findet sich nichts. Doch ist auch

nach der E. E. Tugend im eigentlichen Sinne erst dann vorhanden, wenn mit dem Handeln vernünftige Einsicht verbunden ist.

D. Es ist die natürliche (*ἀ. φυσική*) und die eigentliche (*ἀ. κυρία*) Tugend zu unterscheiden. Erstere ist blosse Naturanlage (α) und nicht mit Vernunft verbunden (β), daher keine eigentliche Tugend, sondern nur der Tugend ähnlich (γ). Letztere entsteht, wenn zur Naturanlage noch die Vernunft hinzukommt (δ).

ad α) 144 b 4: *πᾶσιν γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως (καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς).*

ab β) 144 b 9. 144 b 8: Auch Kinder und Tiere besitzen sie, aber bei ihnen erscheinen sie als schädlich; es verhält sich hier ähnlich wie mit einem starken Körper, der sich ohne Sehkraft bewegt und deshalb anstösst.

ad γ) 144 b 13.

ad δ) 144 b 12 f., 17, 21—27. Daraus ergibt sich auch, dass mit der Klugheit sämtliche eigentlichen Tugenden vorhanden sind, während man die natürlichen Tugenden auch nur zum Teil besitzen kann (144 b 32—145 a 2).

Es springt in die Augen, dass diese Bestimmungen im wesentlichen mit denjenigen der E. E., keineswegs mit denjenigen der N. E. übereinstimmen. Auch hier wird ganz wie in der E. E. eine der eigentlichen Tugend zu grunde liegende *ἀ. φυσική* angenommen. Zweifellos gehörte demnach auch, wie hier gleich bemerkt werden mag, die vorliegende Partie ursprünglich zur E. E., nicht zur N. E., und darf man in ihr die näheren Ausführungen über die natürliche und die eigentliche Tugend sehen, die uns die E. E. 234 a 28 mit den Worten *ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον* versprochen hat.

Was das Moment der Gewöhnung betrifft, so findet sich 151 a 18 die Bemerkung: *ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν.* Diese Worte stehen, wie *φυσική* beweist, ebenfalls der E. E. näher als der N. E.[18]) Ebenso gehört auch hieher 152 a 28 ff.: Leichter zu heilen sind die, welche aus Gewöhnung unmässig sind als die, welche es von Natur sind; denn es ist leichter die Gewohnheit zu ändern als die Natur.

(Nach 152 a 4—6 heisst derjenige, welcher infolge Gewöhnung unmässig ist, unmässig schlechthin, derjenige, der es von Natur ist, zuchtlos (*ἀκόλαστος*). In den sicher zur N. E. gehörigen Büchern findet sich diese Unterscheidung nicht.) Vgl. auch 148 b 15—149 a 20.

G. E. Hier finden sich zwei von einander abweichende Bestimmungen.

a) 186 a 1—8. Die Tugend entsteht nicht von Natur in uns, sondern durch Gewöhnung, wie die Entstehung des Wortes *ἦθος* aus *ἔθος* zeigt. Denn nichts von dem, was von Natur das Sein hat, kann durch Gewöhnung verändert werden — so ist es z. B. unmöglich, dem Stein eine andere Richtung als die aufwärts anzugewöhnen —, wohl aber kann der sittliche Charakter durch Gewöhnung verändert werden. — Diese Äusserungen decken sich vollständig mit denjenigen der N. E.; einzelne Sätze stimmen sogar fast wörtlich mit dieser überein, vgl. N. E. 103 a 18 *ἐξ* — 20 *ἐθίζεται* mit G. E. 186 a 2 *ᾧ* — 5 *γίνεται.*

b) 197 b 37—198 a 21, 206 b 9—25. Es ist die natürliche (*ἀ. φυσική*) und die vollendete (*ἀ. τελεία*) Tugend zu unterscheiden. Erstere ist uns angeboren und besteht in aufs Gute gerichteten Trieben (*ὁρμαί, πάθη*) (α); sie ist daher auch nicht lobenswert (β). Aus der natürlichen Tugend entwickelt sich die vollkommene Tugend, wenn zu den natürlichen Trieben noch die Vernunft hinzukommt (γ). Ausserdem bedarf es zur Ausbildung der Tugend noch der Gewöhnung (δ).

ad α) 197 b 37—198 a 1, 206 b 19 f. Nach 206 b 22—24 haben auch Kinder und überhaupt die vernunftlosen Geschöpfe solche edlen Triebe.

ad β) 198 a 3—5, 15—19.

ad γ) 198 a 2 f., 5 f., 20 f., 206 b 9—25. Das Vorhandensein eines natürlichen edlen Triebes ist die Voraussetzung für die Entstehung der eigentlichen Tugend (198 a 6—9, 200 a 3—5).

ad δ) 198 a 1. Vgl. ausserdem 203 b 30—204 a 4: Der Unmässige ist unsittlich durch Gewöhnung, der Zuchtlose von Natur. — Die Partie b stimmt eng mit den Äusserungen der

E. E. überein; dass 197 b 37—198 a 21 der Terminus *πάθος* durch *ὁρμή* ersetzt ist, hat keine ernstliche Bedeutung, wie sich aus 209 b 9—25 ergibt, wo wieder der Terminus *πάθος* erscheint. Die einzige Abweichung besteht darin, dass die G. E. die natürliche Tugend im Gegensatz zur E. E. nicht lobenswert findet — offenbar mit Recht, da ja die natürliche Tugend vom Menschen nicht durch eigenes Verdienst erworben ist.[19])

Über das Vorhandensein verschiedener Anlagen im Menschen äussert sich die G. E. 186 b 26—32 fast wörtlich übereinstimmend mit N. E. 109 a 13—19.

Im ganzen bestehen demnach die Ausführungen der G. E. wesentlich im äusserlichen und unvermittelten Nebeneinanderstellen der entgegengesetzten Anschauungen ihrer Vorlagen. Doch scheint, wenn man die bereits behandelte Stelle 187 b 20—30 (p. 74 f.) in Betracht zieht, die G. E. mehr zur Auffassung der E. E. hinzuneigen.

Anmerkungen zum zweiten (besonderen) Teil.

[1]) In der Definition der Tugend 106 b 36 wird das Moment der Freiwilligkeit mit *(ἕξις) προαιρετική* bezeichnet.

[2]) Einige Erklärer — so Zeller Ph. d. Gr.[3] p. 588 A. 1, Grant z. d. St. — legen auf die Zeilen 3—6 kein Gewicht und finden den Beweis für die Freiwilligkeit sowohl der Tugend als des Lasters in den Zeilen 6—13, die nach Auffassung anderer — vgl. Heman Nr. 85, Stewart I p. 272 — und auch nach unserer Ansicht nur den Beweis für die Freiwilligkeit des Lasters enthalten. Dass nur letztere Auffassung haltbar ist, geht aus Folgendem hervor. 1. Die Zeilen 3 *ὄντος* — 6 *ἀρετή* enthalten einen vollständigen und stringenten Syllogismus (die Prämissen sind in den früheren Erörterungen bewiesen). 2. Nur wenn die Worte 3 *ὄντος* — 6 *ταῦτα* als Prämissen gefasst werden, haben sie einen Zweck; ausserdem erhalten nur bei dieser Auffassung die Kap. 1—6 des 3. Buches für die Erkenntnis der Tugend die Bedeutung, die ihnen A. ausdrücklich zuspricht (s. § 3 u. 14); hat er doch jene Untersuchungen überhaupt nur um der Frage der Freiwilligkeit der Tugend willen angestellt. 3. Die Freiwilligkeit der Tugend ist in den Z. 6—13 schon Voraussetzung (8: *ὥστε εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν ἐστί*). — Dass in der conclusio neben der Freiwilligkeit des Lasters auch die der Tugend nochmals betont wird, hat nichts zu bedeuten: offenbar soll damit nur das Gesamtergebnis ausgesprochen werden. — Im Text ist demnach 6 *δέ* mit Heliodorus durch *δή* zu ersetzen; ausserdem hat nach 6 *ἀρετή* Punkt, nicht Komma zu stehen. — Als Kuriosum verdient Erwähnung, dass Hoepel (De notionibus voluntarii ac consilii secundum Aristotelis Ethica Nicomachea, Diss., Halle 1887, p. 25) in den ersten Zeilen unseres Kapitels eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem *ἑκούσιον* und der *προαίρεσις* sieht.

[3]) Vgl. Schopenhauer, Preisschrift über die Freiheit des Willens p. 101; s. auch Grant z. d. St.

[4]) Da von den Gegnern nur die Freiwilligkeit des Lasters, nicht auch die der Tugend geleugnet wird, so wird von nun an das Hauptgewicht auf den Nachweis der Freiwilligkeit des Lasters gelegt, während die der Tugend als anerkannt vorausgesetzt wird.

[5]) Die Worte *κομιδῇ ἀναισθήτου* haben keine weitere Bedeutung; vgl. p. 27; man darf daher aus ihnen nicht wie Hildebrand (p. 25) weitgehende Schlussfolgerungen ziehen.

[6]) Wir setzen diesen Satz (114 a 11) mit Rassow hinter *εἴη* 114 a 13.

[7]) Auch aus 103 a 19—23 ergibt sich, dass die *ἕξις* geändert werden kann (s. p. 76).

[8]) Wir betrachten also die Worte 114 a 32 *ἀλλ'* — b 1 *αὐτῷ* als bereits zur Entgegnung des A. gehörig, während man sie bisher noch zum Einwand der Sophisten zog (so Grant). Zunächst muss der Inhalt des Satzes Bedenken gegen die bisherige Erklärung erregen. Denn wie *ἀλλ'* andeutet, ist unser Satz dem vorhergehenden entgegengesetzt; das wäre aber bei jener Interpretation nicht der Fall, vielmehr würde er so nur eine unnütze Variation des Satzes *πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ* sein; ausserdem ist das Argument der Gegner mit *τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι* schon vollständig (erg. als conclusio: Also ist das Laster unfreiwillig). Noch klarer zeigt die Richtigkeit unserer Auffassung eine Betrachtung des Baues der Periode. Wenn nämlich mit *εἰ* 114 b 1 die Entgegnung begänne, wäre es auffällig, dass gar keine adversative Konjunktion steht; auch liesse sich *οὖν* 114 b 2 kaum erklären; nach unserer Auffassung hingegen steht als einleitende Gegensatzkonjunktion *ἀλλ'* (bekanntlich nach Konditionalsätzen = „doch“, hier besser „jedenfalls“; s. auch Bonitz, Index Aristotelicus s. v. *ἀλλά*), *οὖν* aber ist jetzt sogar notwendig.

[9]) Mit Unrecht wird diese Entgegnung von Kirchmann (Erläuterung Nr. 84) als matt, von Hildebrand (p. 28) als „schon wegen ihrer Kürze und ihrer unbestimmten Form matt und unsicher“ bezeichnet. Denn unbestimmt ist sie überhaupt nicht, kurz aber ist sie einmal deshalb, weil A. weniger auf sie als auf das folgende Argument Gewicht legt: nicht als ob er sich unsicher fühlte, sondern weil ihm daran liegt, den Sophisten zu zeigen, dass sie auch von ihrem Standpunkte aus die Freiwilligkeit des Lasters zugeben müssen, wenn sie konsequent sein wollen; ausserdem ist die Behauptung, dass der Mensch selbst Urheber seiner sittlichen Beschaffenheit sei, schon eingehend begründet (114 a 3—13), A. braucht sich also hier nicht nochmals in lange Erörterungen einzulassen.

[10]) Die Stelle lautet vollständig: „Wenn niemand schuld an seinen schlechten Thaten ist, sondern jeder nur aus Unkenntnis des Zieles sie ausführt in der Meinung, dadurch das Beste zu erreichen, und wenn die Richtung unseres Begehrungsvermögens nicht selbst gewählt ist, sondern jeder so geboren sein muss, dass er gleichsam ein geistiges Auge hat, mit dem er richtig urteilt und das wahrhaft Gute wählt, und wenn derjenige „von Natur wohlgebildet“ *(εὐφυής)* ist, dem die Natur sie gut zugeteilt hat — das sei ja das Grösste und Herrlichste, etwas, was man von einem anderen nicht empfangen und nicht lernen könne, sondern so bleiben werde, wie es die Natur mitgegeben *(οἷον ἔφυ, τοιοῦτον ἕξει)*, und in dem guten und schönen Besitze dieser Naturgabe bestehe die vollendete und unverfälschte natürliche Beschaffenheit — ich sage, wenn diese Behauptungen richtig sind, wie sollte dann die Tugend eher freiwillig sein als das Laster?“ Die Z. 3—12, in denen A. offenbar nur den Gedankengang der Sophisten wiedergibt, sind von einigen Erklärern für die Meinungsäusserung des A. selbst gehalten worden (s. Hildebrand p. 28, Heman p. 119, 127). Dass aber diese Auffassung unmöglich richtig sein kann, geht aus folgenden Erwägungen hervor. 1. A. würde

sich in einen krassen Widerspruch verwickeln; denn unmittelbar vorher (114 a 3 ff.) setzt er dem Einwurf *ἀλλ' ἴσως τοιοῦτός ἐστιν ὥστε μὴ ἐπιμεληθῆναι* ein *ἀλλὰ τοῦ τοιούτους γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι* entgegen, jetzt aber würde er das gerade Gegenteil behaupten: *οἷον ἔφυ, τοιοῦτον ἕξει.* Ja, so sehr hätte er seine Meinung geändert, dass er sich „in einen begeisterten Preis des Wertes der *εὐφυΐα* einliesse, welcher eher einem Hymnus als einer philosophischen Erörterung ähnlich ist“ (Hildebrand p. 29). In Wahrheit ist dieser „Hymnus“ eine feine Nachahmung des prunkenden Pathos der Sophisten. Dass die Worte 114 b 10 *ἀλλ'* — 13 *εὐφυΐα* nicht in direkter Rede gegeben sind, steht unserer Auffassung nicht entgegen; die direkte Rede hat nur den Zweck, die Darstellung anschaulicher zu machen. 2. A. selbst sagt doch deutlich (114 b 12): *εἰ δὴ ταῦτ' ἐστὶν ἀληθῆ, τί μᾶλλον ἡ ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται ἑκούσιον.* Dies hat offenbar den Sinn: Jene Behauptungen können unmöglich richtig sein, sonst wäre ja auch die Tugend unfreiwillig (und deren Freiwilligkeit, ist zu ergänzen, leugnet doch niemand). 3. A. könnte unmöglich so inkonsequent sein, einerseits einen vollendeten Determinismus zu entwickeln und andererseits doch die Freiwilligkeit von Tugend und Laster aufrecht zu erhalten. — Vgl. auch die Zurückweisung der Auffassung Hildebrands durch Hoepel (p. 29 ff.). — So ist unsere Partie, weit entfernt „auffallende Unsicherheit“ und „Mangel an Schärfe“ (Kirchmann Erl. 85) zu zeigen, inhaltlich und formell ein Meisterstück.

[11]) Ein Grund, die Unterdrückung dieser Schlussfolgerung mit Hildebrand (p. 37) damit zu erklären, dass der Autor wohl verschwiegene deterministische Bedenken habe, ist nicht zu ersehen.

[12]) Gleich der N. E. drückt auch die E. E. in der Definition der Tugend (227 b 8) das Moment der Freiwilligkeit mit *(ἕξις) προαιρετική* aus.

[13]) Grant (p. 99) sieht in den Ausführungen der E. E. a more definite and reasoned statement of the voluntariness of virtue and vice als in denjenigen der N. E.; dies kann man aber nur, wenn man mit G. der Erörterung der E. E. die wenigen einleitenden Zeilen der N. E. (109 b 30—35) statt das ganze 7. Kapitel des 3. Buches gegenüberstellt.

[14]) In der Einleitung (187 a 6—13) wird fälschlich behauptet, Sokrates habe nicht nur die Freiwilligkeit des Lasters, sondern auch die der Tugend geleugnet. Über die Entstehung dieses Irrtums s. Wildauer I p. 69 f.; vgl. auch Heman p. 13 Fussnote.

[15]) In der Definition der *δικαιοσύνη* (194 a 27) und der *φρόνησις* (197 a 14) — eine zusammenfassende Definition der Tugend hat die G. E. nicht — wird das Moment der Freiwilligkeit ebenfalls mit *(ἕξις) προαιρετική* bezeichnet.

[16]) Vielleicht hat schon der Verfasser der G. E. die Stelle von der *εὐφυΐα* in der N. E. missverstanden.

[17]) Vgl. auch Zeller, Ph. d. Gr.[3] p. 636 A. 2, sowie Heman Nr. 90.

[18]) Da demnach auch diese Stelle ursprünglich jedenfalls der E. E. und nicht der N. E. angehörte, so liegt keine Notwendigkeit vor, ihren Widerspruch mit den bezüglichen Äusserungen der N. E. zu erklären, wie dies Heman (p. 157 ff.) versucht.

[19]) Sagt doch die E. E. 223 a 10 selbst: *ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ . . . φύσεως ὑπάρχοντα, ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν.*

Ergebnisse.

I. Fassen wir zum Schlusse die Ergebnisse unserer Untersuchungen zusammen, so lässt sich zunächst das Verhältnis der E. E. zur N. E. dahin bestimmen, dass die E. E. sich inhaltlich und formell im allgemeinen an die N. E. anschliesst, ohne indessen völlig von ihr abhängig zu sein.

Im einzelnen stellt sich dieses Verhältnis folgendermassen dar.

1. Wie in der N. E., so verdankt auch in der E. E. die Untersuchung ihre Entstehung lediglich ethischen, nicht psychologischen Erwägungen (§ 1, § 3, § 14); auch einzelne Bestimmungen stehen in beiden Ethiken unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Verantwortlichkeit (§ 11).

2. In der Frage der Willensfreiheit selbst teilt die E. E. ebenfalls im allgemeinen den Standpunkt der N. E.: sie folgt derselben in der Unterscheidung des bloss Willentlichen und des Vorsätzlichen und nimmt Willensfreiheit ebenfalls da an, wo eine Handlung nach vernünftiger Überlegung ausgeführt worden ist. In zwei wichtigen Punkten freilich äussert die E. E. im Gegensatz zur N. E. mehr oder weniger deterministische Anschauungen (§ 9, § 23).

3. Auch in den Bestimmungen mehr untergeordneter Natur bleibt die E. E. im ganzen von der N. E. abhängig; doch finden sich im einzelnen auch Abweichungen (§ 8, § 11, § 13, p. 49, p. 61, p. 77 f.).

4. Hinsichtlich des Kreises der behandelten Materien bewegt sich die E. E. ebenfalls in der Hauptsache im Geleise der N. E. Allerdings vermisst man die Erörterung einiger wichtigerer Punkte (§ 9, § 10, p. 72). Die Erweiterungen und

Ergänzungen, welche die E. E., besonders in der Form von Aporien, hat, sind entweder geringwertig (p. 21 f.) oder überhaupt überflüssig (§ 4—7, p. 49).

5. In Bezug auf den äusseren Gang der Darstellung macht sich die E. E. von ihrer Vorlage in zwei Fällen unabhängig. Die eine wichtigere Abweichung (§ 2, s. auch p. 72) gereicht der dialektischen Entwicklung zu entschiedenem Nachteil, die andere (§ 15) ist derselben förderlich.

6. Was die Art der Argumentation und die Beschaffenheit der Beweismittel betrifft, so lehnt sich die E. E. in den Partien, die sie mit der N. E. gemeinsam hat, im allgemeinen an diese an. Doch verändert sie meist die Argumente der N. E. mehr oder weniger stark; in einigen Fällen verzichtet sie auf einen Teil der in der N. E. enthaltenen Argumente (p. 9, § 16, § 18, § 22); einige Male fügt sie zu denen der N. E. noch welche hinzu (p. 42, p. 53), oder ersetzt dieselben durch andere (§ 21, bes. bemerkenswert § 22).

7. In Bezug auf Richtigkeit und Stringenz ihrer Ausführungen steht die E. E. der N. E., obgleich auch diese nicht frei von anfechtbaren Argumenten und Inkonsequenzen ist (p. 20, p. 25, § 19, § 21, p. 67, p. 76, p. 77), immerhin bedeutend nach; namentlich leiden die Darlegungen der E. E. an unrichtigen Voraussetzungen, falschen Schlüssen und Widersprüchen (§ 5, § 6, § 7, § 13, p. 47). Allerdings bemüht sich Eud. zuweilen auch, Lücken in der Argumentation der N. E. auszufüllen oder seine Ausführungen auf eine breitere psychologische oder metaphysische Basis zu stellen, freilich meist ohne richtigen Erfolg (p. 9, p. 21, p. 33, p. 47, p. 48, p. 53, p. 71).

8. Die sprachliche Darstellung der E. E. ist vielfach weitschweifiger als die der N. E., gleichwohl aber meist unklarer und weniger übersichtlich.

Von den terminologischen Abweichungen sind die meisten gleichgiltiger Natur, eine (§ 8 u. § 9) stellt einen Rückschritt gegenüber der N. E. dar.

9. Im Gegensatz zur N. E., die sich öfter gegen die sophistischen und die platonischen Lehren wendet (§ 10, § 13, § 16—18, § 21, § 22) entbehrt die E. E. polemischer Äusserungen.

II. Verhältnis der G. E. zur E. E.: Die G. E. bleibt fast gänzlich von der E. E. abhängig; nur in Einzelheiten bevorzugt sie die N. E. als Führerin. Ihre Selbständigkeit beschränkt sich auf wenige unbedeutende Punkte.[1])

Im einzelnen äussert sich dies folgendermassen.

1. Die G. E. nimmt in den gleichen Punkten wie die E. E. einen deterministischen Standpunkt ein (§ 9, § 23), nur dass sie in dem einen Fall (§ 23) neben die deterministische Darstellung der E. E. ohne innere Vermittlung noch die indeterministische der N. E. stellt; ausserdem äussert sie aber noch in einem weiteren Punkt eine deterministische Auffassung (§ 22). Sonstige sachliche Abweichungen von der E. E. betreffen nur nebensächliche Punkte.

2. Der Kreis der behandelten Fragen ist in der G. E. im allgemeinen ebenfalls der gleiche wie in der E. E.; neue Gesichtspunkte bietet sie nicht, vielmehr scheidet sie von denjenigen der E. E. noch einige aus (p. 11, p. 23, § 13, § 21, § 22 [IV]).

3. Den äusseren Gang der Darstellung hat die G. E. fast vollständig mit der E. E. gemein; die Abweichungen sind nicht nennenswert.

4. Die Argumente entnimmt die G. E. fast ausschliesslich der E. E.; in einigen Fällen fügt sie zu den Argumenten der E. E. solche der N. E. (§ 19, § 22). Die wenigen selbständigen Argumente der G. E. haben keinen bedeutenden Wert (§ 5, p. 51). Vielfach sind die in der E. E. gebotenen Beweismittel nur in beschränkter Zahl aufgenommen (§ 6, § 9, bes. § 16—18).

5. In Bezug auf Stringenz der Ausführungen übertrifft die G. E. manchmal ihre Vorlage (§ 5, p. 50, p. 81); andererseits lässt sie sich auch arge Widersprüche zu schulden kommen (§ 22, bes. § 23).

6. In der dialektischen Entwicklung und in der sprachlichen Form schliesst sich die G. E. meist ebenfalls der E. E. an. Doch geht sie einige Male auch selbständige Wege (bes. § 4, § 7, § 11, § 21). In Bezug auf Terminologie folgt sie in einem Falle (§ 8 u. § 9) mit Recht nicht der E. E., sondern der N. E.

Im übrigen ist zwar der Stil der G. E. meist einfacher, klarer und knapper, doch entbehrt die Entwicklung vielfach der nötigen Tiefe, Gründlichkeit und inneren Geschlossenheit (bes. p. 10, § 19). Insbesondere sind manche Übergänge mehr äusserlich und oberflächlich, so dass die Klarheit des Zusammenhanges leidet.

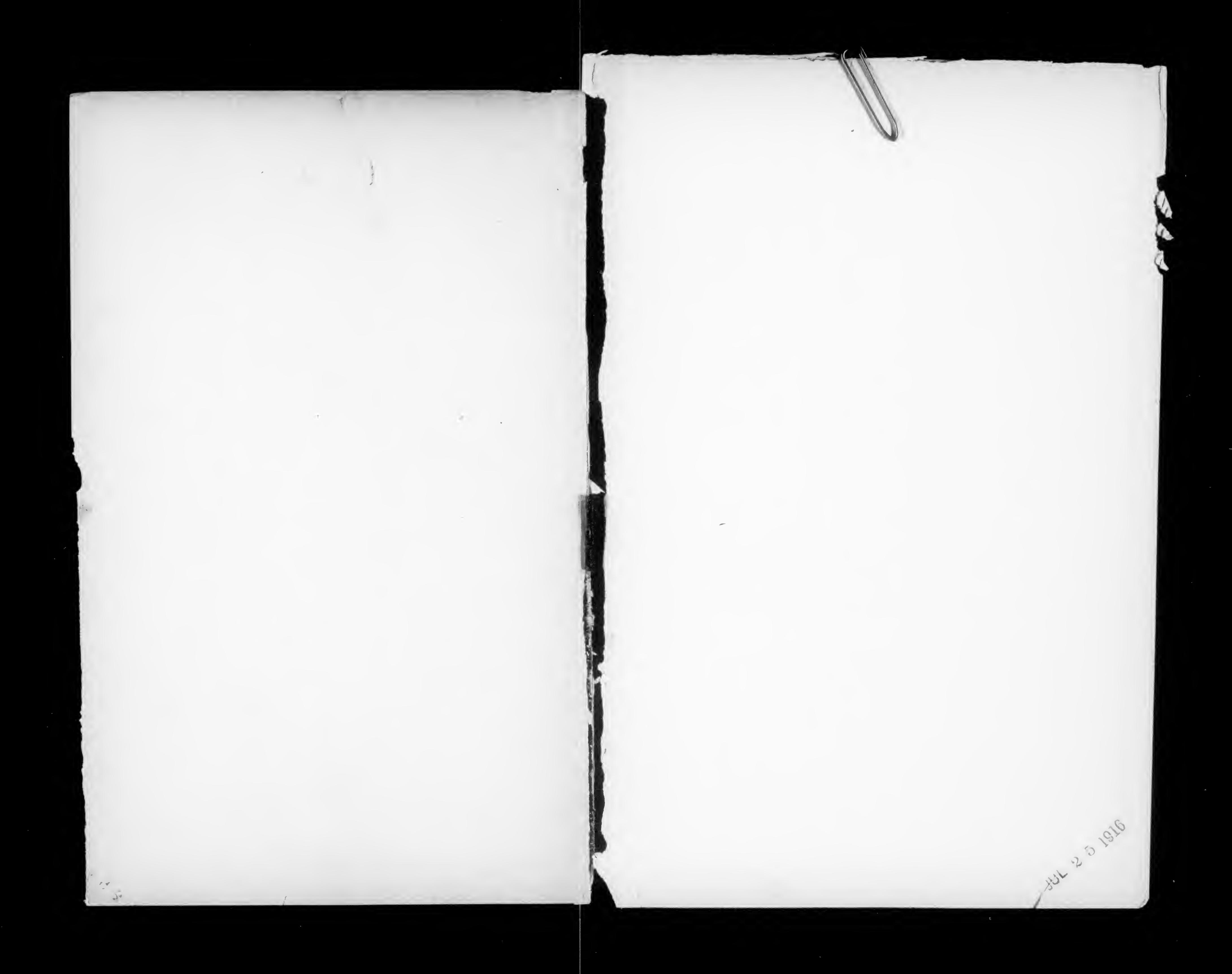
III. Was endlich das Verhältnis der drei der N. E. und der E. E. gemeinsamen Bücher zu diesen Ethiken betrifft, so zeigt sich meist inhaltlich und formell Übereinstimmung mit der E. E.

Mit dieser haben sie teilweise beinahe den Wortlaut gemeinsam (§ 12, § 21); einige Stellen scheinen durch Verweisung direkt in Beziehung zur E. E. gesetzt zu sein (§ 12, § 23); andere Äusserungen stehen ihrem Geiste nach jedenfalls der E. E. näher (§ 12, p. 34, p. 49, p. 53, p. 79). Nur in einem Falle kann eine grössere Annäherung an die N. E. festgestellt werden (§ 11). Eine Bestimmung, die sich weder in der E. E. noch in der N. E. findet, hat auch die G. E.; eine andere, die die E. E. nicht enthält, steht in der N. E. und in der G. E. (§ 22). Übrigens finden sich auch einige den drei Büchern eigentümliche Aufstellungen (§ 11, p. 79 f.). — Die drei Bücher dürften also, soweit sich aus den behandelten Partien ein Schluss ziehen lässt, weit eher der E. E. als der N. E. zuzuweisen sein.[2])

[1]) Spengels Urteil (a. a. O p. 454), dass die G. E. in weit grösserem Verhältnis zu der E. E. als zur N. E. stehe, können wir also nach den Ergebnissen unserer Untersuchung beistimmen.

[2]) Spengels Behauptung (p. 483), dass die fraglichen drei Bücher „ganz der Aristotelischen Darstellung in Wort und Gedanken entsprechen", ist für die verglichenen Partien gänzlich unzutreffend. Somit sind auch alle Darstellungen der Aristotelischen Lehre über die Willensfreiheit, so weit sie die in den drei Büchern enthaltenen einschlägigen Äusserungen ohne weiteres dem Aristoteles zusprechen und daraus weitgehende Folgerungen ziehen (vgl. insbes. Schopenhauer a. a. O. p. 53), als unrichtig oder zum mindesten als schief zu bezeichnen.





Gertrude Schulle



